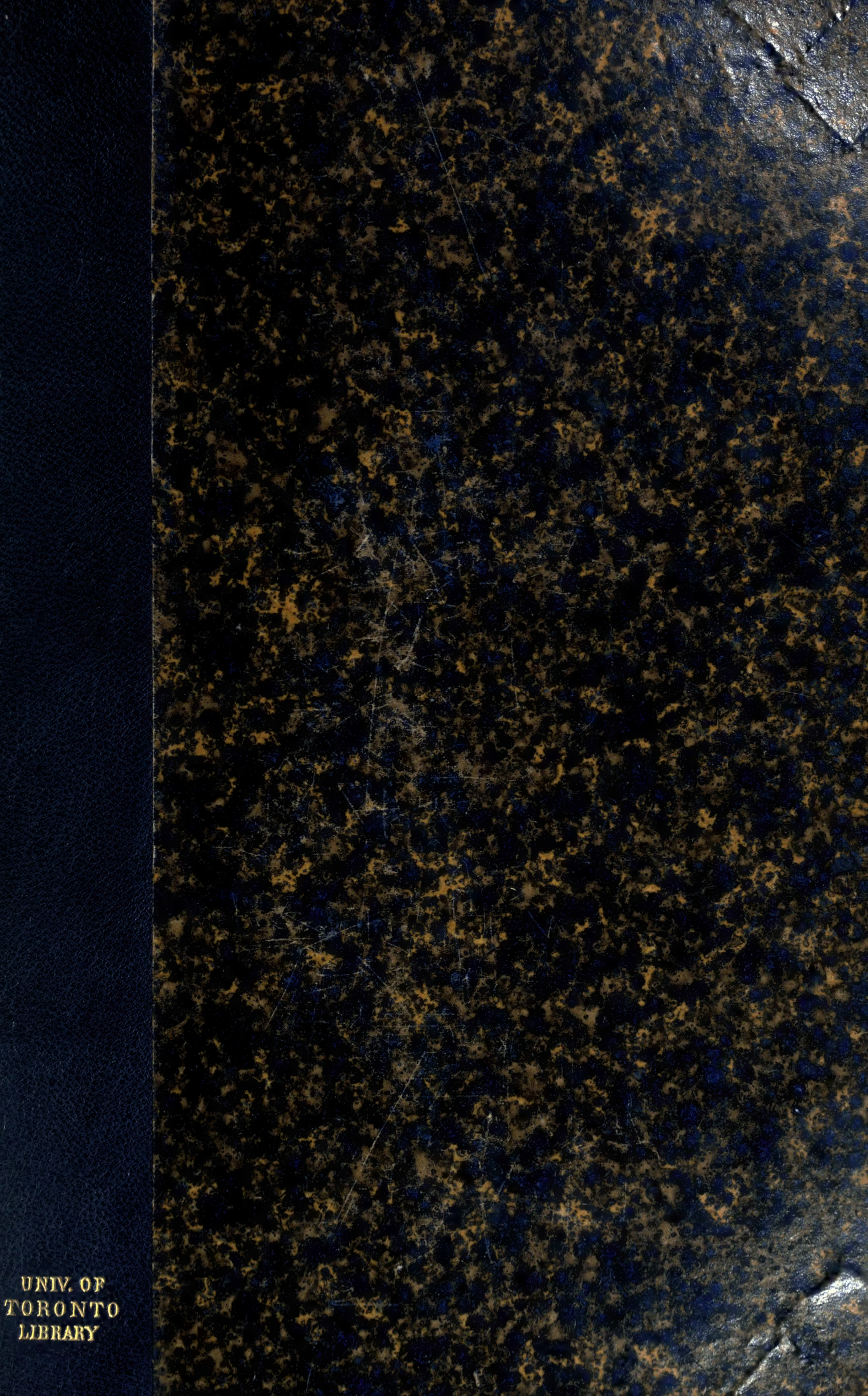

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY







REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TROISIÈME ANNÉE

VI

(JUILLET A DÉCEMBRE 1878).

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille.

1878

ORIGINES
DE LA PSYCHOLOGIE ÉVOLUTIONNISTE

LA PSYCHOLOGIE DE LAMARCK

I

Il y a un véritable intérêt historique à montrer que le XVIIIe siècle français, si souvent considéré comme une époque de critique uniquement destructive et taxé de stérilité philosophique, a été au contraire le berceau d'un grand nombre d'idées, d'hypothèses d'avenir, qui ont cours aujourd'hui et qui alimentent les systèmes contemporains. Cette observation s'applique particulièrement à la psychologie. La plupart des courants que suit de notre temps la science de la nature humaine ont leur source dans les travaux du dernier siècle ou des premières années de celui-ci. — La psychologie comparée, par exemple, celle qui comblant l'abîme creusé par l'automatisme de Descartes rétablit entre les animaux et l'homme des analogies et une parenté qu'on ne saurait nier, a fait ses débuts avec Georges Leroy, l'auteur des *Lettres sur les animaux*, ce chasseur doublé d'un psychologue si pénétrant et si fin, qui avait fait sa philosophie dans les bois, et qui connaissait à fond l'esprit des bêtes pour avoir passé sa vie à se servir d'elles, ou à les poursuivre et à les traquer, en sa qualité de lieutenant des chasses au parc de Versailles. — De même la psychologie physiologique, que tant d'efforts enrichissent de notre temps, existait déjà, dès le milieu du XVIIIe siècle, dans les écrits de La Mettrie, de ce médecin philosophe, dont l'enthousiasme inconsidéré de quelques-uns de nos contemporains veut faire à tort un grand homme, — Lange prétend qu'il avait une plus noble nature que Voltaire ou Rousseau, — mais qui, pour avoir été un voluptueux et être mort d'une indigestion, ne mérite pas qu'on oublie la nouveauté de ses vues physiologiques. L'*Histoire naturelle de l'âme* et l'*Homme-machine* nous entretiennent déjà des actions réflexes, des circonvolutions qui caractérisent le « cerveau tortueux » de l'homme, des lésions cérébrales et de la folie, des différences de volume que présente le cerveau

aux divers degrés de l'échelle animale, enfin de la distinction qu'il convient de faire entre la quantité et la qualité, la composition chimique de la matière nerveuse. — Considérons enfin la psychologie de l'évolution, celle qui s'inquiète des origines, du développement insensible des facultés humaines, qui les envisage, non comme des forces immobiles et une fois données, mais comme des éléments perfectibles, lentement transformés par le travail des siècles : nous en trouvons le germe et les premiers linéaments dans les recherches d'un homme qui appartient à la fois au XVIIIe et au XIXe siècle, l'auteur de la *Philosophie zoologique*, Lamarck. Précurseur de Darwin par sa théorie sur l'origine et la descendance des espèces, Lamarck a encore devancé la psychologie contemporaine dans les essais qu'elle tente pour appliquer aux manifestations progressives de la sensibilité et de l'intelligence les lois qui régiraient déjà l'apparition successive des êtres vivants.

Il est inutile de faire valoir ici les titres de gloire que s'est acquis dans la science positive, par son *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, celui qu'on a appelé le Linné français. Il avait longtemps cherché sa voie, lorsque, en 1794, la Convention, qui organisait les sciences comme elle organisait les armées, et quelquefois avec le même succès, en les improvisant, le chargea d'étudier, dans une chaire du Muséum, les animaux inférieurs, les mollusques, les zoophytes, les insectes, « l'inconnu, » s'écrie M. Michelet. A côté de lui, Étienne Geoffroy St-Hilaire, à peine âgé de 21 ans, et qui n'avait encore fait que de la minéralogie, était appelé à enseigner la zoologie des animaux supérieurs. Observateur patient et qui perdit la vue à considérer de trop près les infiniment petits de la création, Lamarck joignait à ses aptitudes scientifiques une remarquable vocation pour la philosophie, pour les synthèses et les conceptions d'ensemble. Esprit spéculatif et systématique, il critique vivement les zoologistes « qui se sont trop occupés d'objets de détail » ; il raisonne encore plus qu'il n'observe, et ses théories sont moins de sages inductions que des constructions hypothétiques. A mesure qu'il saisissait dans la multitude des êtres vivants un ordre parfait de progression, et qu'il répartissait les animaux invertébrés dans des catégories qui sont restées classiques, il voyait se dégager de ces études de classification un ensemble d'idées nouvelles sur l'organisation de la nature : loin de repousser ces imaginations hardies, il s'y complaisait, et en 1809 il les exposait avec ampleur dans sa *Philosophie zoologique* [1].

1. Voir la nouvelle édition de la *Philosophie zoologique*, donnée par M. Ch. Martins, professeur à la Faculté des sciences de Montpellier. Paris, Savy, 1873. 2 volumes in-8, LXXXIV-412 p. et 431 p.

On sait quel est l'objet des deux premières parties de cet ouvrage[1] : à l'ancienne doctrine d'une création unique, produisant d'emblée les espèces dans leur forme immuable, substituer l'idée d'une évolution progressive, d'une nature qui procédant du simple au composé s'élève des animalcules les plus informes aux animaux les plus parfaits. Avec Lamarck, pour la première fois, le transformisme, qui n'avait guère été jusque-là, avec de Maillet par exemple, qu'une fable ingénieuse, une fantaisie sans portée, essayait de devenir un système et d'acquérir quelque rigueur, quelque cohésion. Lamarck ne se contente pas en effet d'affirmer que l'évolution est le secret de la nature : il se flatte d'expliquer comment cette évolution s'est accomplie et de trouver dans un petit nombre de lois la clef des mystérieuses opérations qui transforment les êtres et multiplient les espèces. Son argumentation se réduit à établir l'influence du milieu sur les besoins de l'animal, et l'action du besoin sur les organes. Les circonstances extérieures développent des besoins nouveaux, et ces besoins à leur tour déterminent soit l'extension d'un organe déjà existant, soit même, ce qui est autrement difficile à croire, la production d'un organe qui n'existait pas. Un exemple suffit entre mille pour résumer la pensée de Lamarck : c'est celui de la girafe dont le cou s'est allongé de plusieurs mètres, parce qu'elle vivait dans des pays arides où le sol est sans herbes, où il lui fallait par conséquent chercher sa pâture à une certaine hauteur sur les branches des arbres. Quelque invraisemblable que soit cette féerique évocation d'un organe surgissant de toutes pièces à l'appel d'un besoin, ou prenant tout au moins des proportions inattendues, Lamarck se contentait de ce principe, en y joignant celui de l'hérédité qui fixe dans les races, en les accroissant par accumulations graduelles, les modifications des individus; en invoquant surtout, pour donner plus de crédit à cette genèse un peu fabuleuse, les circonstances particulièrement favorables de mobilité dans les milieux, d'élasticité dans les organismes, surtout de durée dans le temps ; enfin, comme le dit Auguste Comte, « en posant de la nature avec cette prodigalité illimitée qui ne coûtait aucun effort à sa naïve imagination[2]. » Ce n'est pas le lieu de discuter ces subtiles théories : remarquons seulement, sans vouloir diminuer l'originalité de Lamarck, que Diderot, avec cette merveilleuse facilité de conception d'où sont sorties tant d'esquisses dont il ne restait qu'à faire des théories, avait déjà entrevu l'action que peut exercer sur l'orga-

1. *Les Considérations sur les êtres vivants*, publiées dès 1802, contiennent déjà la première esquisse de la théorie de la descendance.

2. *Cours de Philosophie positive*, tome III, p. 391.

nisme le besoin, et aussi l'usage. « Supposez, dit l'auteur du *Rêve de d'Alembert*, une longue suite de générations manchotes, supposez des efforts continus, et vous verrez les deux côtés de cette pincette s'étendre, s'étendre de plus en plus, se croiser sur le dos, revenir par devant, peut-être se digiter à leurs extrémités, et efaire des bras et des mains. La conformation originelle s'altère ou se perfectionne par la nécessité et les fonctions habituelles... Les organes produisent les besoins, et réciproquement les besoins produisent les organes [1]. » L'histoire des manchots qui se refont des bras n'est-elle pas exactement l'équivalent des conjectures de Lamarck sur les girafes ou les cygnes dont le cou s'allonge pour atteindre la nourriture, sur les escargots qui acquièrent des tentacules à force d'éprouver le besoin de palper les corps extérieurs, sur les vertébrés aquatiques qui possèdent des membranes interdigitales à raison de l'effort qu'ils ont fait en écartant les doigts pour nager?

Il était nécessaire, au début de cette étude, de rappeler, au moins sommairement, les conceptions générales de Lamarck, pour être en état de comprendre l'usage qu'il en fait, lorsque, après la question de l'origine de la vie, il examine celle du développement des facultés sensibles et intellectuelles chez les animaux et chez l'homme. La troisième partie de la philosophie zoologique est tout entière consacrée à cette étude, sous ce titre : « *Considérations sur les causes physiques du sentiment, celles qui constituent la force productrice des actions, enfin celles qui donnent lieu aux actes d'intelligence qui s'observent dans différents animaux.* »

Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'importance que l'auteur attachait à cette partie de son œuvre. Ce n'est pas une simple ébauche qu'il nous donne, c'est un véritable traité de près de 300 pages. On s'aperçoit vite, et Lamarck ne s'en cache pas, qu'il tenait ici un sujet de prédilection, soit parce qu'il avait l'esprit philosophique, soit parce qu'il espérait avoir résolu la question délicate des causes de la sensibilité et de l'intelligence. « On pourra remarquer, dit-il, que je me suis plu particulièrement à l'exposition de la seconde partie (celle qui traite de l'origine de la vie) et surtout de la troisième, et qu'elles m'ont inspiré beaucoup d'intérêt [2]. » Avec une confiance que restreignent à peine quelques réserves de modestie, il croit à la justesse absolue de ses réflexions : « J'ai recherché quel pouvait être le mécanisme organique qui peut donner lieu à

1. Diderot, édition Assézat, tome II, p. 137, 138.
2. *Philosopihe zoologique*, édition Martins, tome I, Avertissement, p. 18.

cet admirable phénomène du sentiment, et je crois l'avoir saisi[1]. »

A vrai dire, la théorie de Lamarck n'est pas de nature à nous causer la même satisfaction qu'à son auteur. « Tout y repose sur des hypothèses. » — « Tout y est le produit de l'imagination ; » ainsi s'exprime Lamarck lui même, au moins pour quelques parties de sa construction abstraite. De plus, tout s'y réduit à une explication mécanique, matérielle de l'âme. Mais en revanche elle possède des qualités qui lui mériteraient plus d'attention qu'elle n'en a obtenu jusqu'ici. Elle propose, par une simple divination du raisonnement, des vérités physiologiques, que les observations nouvelles confirment et vérifient. Elle renouvelle, elle dépasse le matérialisme de Cabanis, en y ajoutant le point de vue de l'évolution, et en recommandant la vraie méthode de la psychologie comparée : « C'est sans contredit une bien grande vérité que celle qu'a su prouver M. Cabanis, lorsqu'il a dit que le moral et le physique prennent leur source dans la même base... Mais, pour reconnaître plus aisément tout le fondement de cette grande vérité, il ne faut point se borner à en rechercher les preuves *dans l'examen de l'organisation très-compliquée de l'homme* et des animaux les plus parfaits : on l'obtiendra plus facilement encore en considérant les divers progrès de la composition et de l'organisation depuis les animaux les plus imparfaits jusqu'aux plus parfaits. Car alors ces progrès montreront successivement l'origine de chaque faculté animale, les causes et les développements de ces facultés [2]. » C'est toute la méthode du Darwinisme moderne. Sans doute il est permis de trouver que Lamarck n'y est guère fidèle, que l'examen promis de l'organisation des animaux et de sa complication progressive est à peine tenté. Mais cela ne supprime pas les mérites réels d'un penseur qui, soixante ans avant Darwin et ses disciples, a conçu, sinon pratiqué, la méthode qu'on exploite aujourd'hui avec tant d'habileté, avec une si grande richesse d'expériences et d'observations. Sur plusieurs points, en outre, Lamarck s'élève au-dessus du sensualisme superficiel que le XVIII[e] siècle avait mis à la mode, et sa psychologie physiologique rétablit un certain nombre de vérités compromises ou niées par la psychologie pure de Condillac. Ajoutons enfin que les hypothèses matérialistes de Lamarck ont à nos yeux un autre avantage : c'est que, par leur faiblesse même, elles tendent à montrer l'insuffisance d'une théorie mécanique et physique des facultés morales, l'impossibilité de subordonner l'intérieur à l'extérieur et de se passer, pour rendre compte de la nature humaine,

1. *Philosophie zoologique*, tome I, p. 6.
2. *Philosophie zoologique*, tome I, p. 353.

d'une force inhérente à l'homme, d'un principe actif, indépendant des excitations du dehors.

Pour ces motifs divers, il semble que la psychologie de Lamarck ait quelque droit à être tirée de l'oubli où elle était restée. A part les quelques pages que lui a consacrées M. Martins dans l'introduction qui précède sa nouvelle édition de la *Philosophie zoologique*, elle n'a jamais été étudiée[1]. Je m'étonne que personne n'ait été séduit tout au moins par l'imperturbable confiance dont témoigne l'auteur. Rien ne l'arrête, rien ne l'embarrasse, et nous nous trouvons en présence d'un système admirablement lié, qui en apparence n'offre ni incohérence ni lacune. Il est vrai que ces qualités systématiques sont souvent gâtées ou compromises par l'obscurité et la lenteur de l'exposition. Le style est diffus et verbeux et a pu rebuter les lecteurs. Lamarck s'entendait mieux évidemment à classer les œuvres de la nature qu'à distribuer ses propres pensées.

II

L'idée maîtresse qui domine la psychologie de Lamarck, c'est que les facultés des animaux et de l'homme sont le résultat d'additions successives, d'une marche ascendante de la nature. « Si l'on considère attentivement la marche qu'a suivie la nature, on verra que partout, pour créer ou faire exister ses productions, elle n'a rien fait subitement ou d'un seul jet, mais qu'elle a tout fait progressivement, c'est-à-dire par des compositions et des développements graduels et insensibles : conséquemment, tous les produits, tous les changements qu'elle opère, sont évidemment assujettis de toutes parts à cette loi de progression qui régit ses actes. » Rien n'échappe donc à la loi de progression, et l'on voit ce qu'il faut entendre par là. Ce n'est pas une loi de transformation, à proprement parler : c'est une loi d'accroissement, d'acquisition continue. Aussi la théorie de la sensation transformée, telle que l'admettait Condillac, n'est nullement conforme aux principes de Lamarck, qui n'y aurait vu qu'une série de miracles inexplicables. Au premier abord, il semblerait qu'une hypothèse comme celle du *Traité des sensations*, qui nous présente l'impression sensible devenant tour à tour toutes choses, jugement, raisonnement, volonté, dût être du goût d'un philosophe évolutionniste, et que la conception de Lamarck ne fût, si je puis dire, que

1. Pour en donner un exemple, il n'est pas dit un mot des théories psychologiques de Lamarck, ni dans la première, ni dans la seconde édition du *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

le calque physiologique des conjectures de Condillac. Il n'en est rien. Lamarck, qui se montre ici plus profond que Condillac, ne croit pas possible que la sensation d'hier devienne aujourd'hui pensée, que l'instinct aveugle se transforme en volonté réfléchie. Mais il prétend que ces divers éléments d'un être sensible et intelligent se sont en quelque sorte surajoutés les uns aux autres, qu'il y a dans la nature animale comme une série de couches superposées, que l'être se complète enfin par une succession de conquêtes qui s'additionnent l'une à l'autre.

On ne saurait contester que cette façon de comprendre l'organisation des êtres n'ait sa grandeur, et il n'est pas douteux qu'elle puisse se concilier avec la croyance sincère à un Dieu, à une intelligence suprême. Les Darwinistes ont souvent prétendu que leurs théories, loin de supprimer la religion, loin d'exclure Dieu du gouvernement du monde, préparaient une religion plus haute et attribuaient à Dieu un rôle plus digne de lui. C'est aussi la prétention de Lamarck que ses conjectures, si elles étaient accueillies, tendraient plutôt à agrandir qu'à diminuer la notion de l'Être suprême. « Si les vérités que je défends, dit-il, étaient reconnues comme telles, elles mettraient un terme au merveilleux créé par l'imagination, et elles nous donneraient une idée plus juste et plus grande du suprême auteur de tout ce qui existe, en nous montrant la voie simple qu'il a prise pour opérer tous les prodiges dont nous sommes témoins [1]. » Il n'y a pas la moindre raison pour suspecter la bonne foi des déclarations si expansives et d'un ton si grave que Lamarck renouvelle plusieurs fois sur ce point. « Rien n'existe que par la volonté du sublime auteur de toutes choses. Mais pouvons-nous lui assigner des règles dans l'exécution de sa volonté et fixer le mode qu'il a suivi à cet égard? Sa puissance infinie n'a-t-elle pu créer un *ordre de choses* qui donnât successivement l'existence à tout ce que nous voyons [2]? » Le système de Lamarck ne change donc qu'une seule chose aux anciennes idées, relativement à Dieu : c'est que la création passe de la catégorie des actes immédiats dans celle du devenir et d'une action continuée à travers les siècles. Ce qui étonnera davantage, ce qui paraîtra peut-être une timidité excessive de la part de Lamarck, c'est qu'il ne voulait pas se décider à regarder la nature comme éternelle. L'éternité de la nature, disait-il, « c'est pour moi une idée abstraite, sans base, sans vraisemblance et dont ma raison ne saurait se contenter. J'aime mieux penser que la *nature entière*

1. *Philosophie zoologique*, tome II, p. 275.
2. *Id.*, tome I, p. 74.

n'est qu'un effet : dès lors je suppose et me plais à admettre une cause première [1]. »

En revanche, si la théorie de Lamarck, comme toute théorie évolutionniste, ne répugne pas à l'idée d'un Dieu et s'accommode d'un large déisme, il est évident qu'elle rompt ouvertement avec le spiritualisme. Lamarck, comme pour se rassurer lui-même, a beau dire : « Il suffit de penser que l'homme est doué d'une *âme immortelle*, sans que l'on doive jamais s'occuper du siége et des limites de cette âme dans son corps individuel, ni de sa connexion avec les phénomènes de son organisation. » Ne semble-t-il pas entendre un politique qui dirait : Il suffit de penser qu'il y a un roi, sans qu'on ait jamais à se préoccuper de savoir où il réside, sans qu'il se mêle jamais des affaires de son royaume? Ce politique serait-il un royaliste? Sans doute Lamarck n'a rien du matérialiste dogmatique, qui nie *ex professo* toute existence spirituelle ; mais tous ses efforts n'en tendent pas moins à éliminer l'âme, comme une hypothèse inutile, à supprimer cet être « imaginaire et factice » qui est, dit-il, « un objet hors de la nature. » L'âme, à ses yeux, n'est qu'un moyen inventé par les philosophes pour lever les difficultés que l'analyse n'a pu encore résoudre. Ce qu'il y a d'inconnu, d'inexplicable ou d'inexpliqué dans les phénomènes de la nature humaine , c'est ce qu'on a appelé esprit. « C'est à peu près la même chose, ajoute-t-il, que ces *catastrophes* universelles, auxquelles on a recours pour répondre à certaines questions géologiques qui nous embarrassent, parce que les procédés de la nature, dans les mutations de tout genre qu'elle produit sans cesse, ne sont pas encore reconnus. » De même qu'il n'admet pas dans le monde extérieur ces coups de théâtre miraculeux qui en un moment changeraient la face du monde, de même Lamarck ne veut pas croire à la présence dans ce corps humain d'une âme indépendante, d'un principe mystérieux, dont l'action expliquerait les phénomènes. Des causes physiques et des effets physiques, il n'y a pas autre chose dans la nature animale ou humaine. C'est à des complications progressives du système nerveux que correspondent, à leurs divers degrés de développement, les facultés sensibles et intellectuelles. A un degré inférieur, le système nerveux, informe encore et rudimentaire, a seulement le pouvoir de provoquer l'action des muscles. Il acquiert ensuite la faculté de produire la sensation, et en troisième lieu celle de déterminer les émotions du *sentiment intérieur*. Enfin, parvenu à son plus haut degré de composition, il a pour fonction de former les idées, les jugements, la pensée, l'imagination, la mémoire.

1. *Phil. zool.*, tome I, p. 350.

Le système nerveux est donc la racine, le principe des diverses facultés généralement attribuées à l'âme. La première question qui se pose est par conséquent celle-ci : Comment la nature a-t-elle procédé à la production, au perfectionnement de la substance nerveuse? Avec son intrépidité habituelle, Lamarck n'a point reculé devant le problème de l'évolution du système nerveux, problème qui n'est pas moins intéressant pour ceux qui, comme nous, ne voient dans la matière nerveuse qu'un instrument de l'âme, que pour ceux qui la considèrent comme la cause même des phénomènes moraux. M. Herbert Spencer, qui le discute avec éclat dans ses *Principes de psychologie*, a repris, en les fortifiant, quelques-unes des idées originales de Lamarck[1].

Les débuts de l'explication ne sont guère satisfaisants : c'est que la première origine est toujours le point délicat. « Lorsque la nature eut fait faire assez de progrès à l'organisation *animale* pour que le fluide essentiel des *animaux* fût *très-animalisé...* » Cet exorde ne rappelle-t-il pas les tautologies les plus divertissantes de la vieille science? Quoi qu'il en soit, à un moment ou un autre de son évolution, la nature déposa dans certaines parties du corps, d'abord sous la forme de petites masses, plus tard sous celle d'une masse centrale allongée en cordons noueux, la matière albumino-gélatineuse, que le sang avait sécrétée. En même temps, le tissu cellulaire fournissait à cette masse, et aux filets qui la prolongent, la gaîne qui les enveloppe. De plus, à mesure que l'organisation animale se compliquait, un fluide d'une espèce particulière, invisible et subtil, se dégageait lui aussi du sang, pour se répandre dans les masses médullaires nerveuses, éminemment conductrices de ce fluide, c'est-à-dire propres à la recevoir et à lui permettre de se mouvoir avec facilité. C'est ce fluide qui par ses mouvements a amené la diffusion, le prolongement continu, les ramifications de plus en plus vastes de la substance nerveuse. Ayant ainsi laborieusement rendu compte de la première formation du système nerveux, Lamarck n'est point en peine pour en expliquer l'agrandissement et le progrès. Il invoque pour cela la grande loi de l'exercice. Plus un organe est employé, plus il se développe. Ainsi, la moelle épinière étant affectée à l'excitation des mouvements musculaires, tandis que le cerveau et ses hémisphères sont destinés à produire les actes du sentiment et ceux de l'intelligence, il en résulte que, chez l'homme qui pense, les masses cérébrales croîtront dans des proportions considérables; tandis « que les poissons, par exemple, qui ne s'exercent guère qu'au mouvement

1. Voir Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, tome I, cinquième partie, traduction de MM. Ribot et Espinas, p. 553 et suivantes.

musculaire, auront proportionnellement une moelle épinière fort grosse et un très-petit cerveau. »

Il ne saurait être question de comparer la genèse des nerfs et du système nerveux, telle que la conçoit Lamarck, avec l'explication autrement savante et compliquée que présente M. Herbert Spencer, et que ses disciples prétendent vérifier par l'expérience [1]. Cependant si, négligeant les détails, on ramène l'essai de Lamarck à ses points essentiels, on y distinguera surtout deux idées : 1° l'hypothèse d'un fluide qui par ses mouvements tend à prolonger, à étendre la matière nerveuse sur laquelle il opère, comme une masse d'eau qui, remuée et agitée par le vent, tend à creuser son lit toujours plus loin; 2° l'influence de l'usage et de l'exercice sur le développement des organes nerveux. Or il est facile de retrouver ces deux conceptions au fond des suppositions du philosophe anglais. Que veut prouver en effet M. Spencer : « que des lignes de communications nerveuses doivent apparaître, et, une fois apparues, devenir des lignes de communications de plus en plus aisées, en proportion du nombre et de la force des décharges qui les traversent. » Ces décharges nerveuses ne sont-elles pas, sous une autre forme, ce que Lamarck appelle les mouvements du fluide nerveux? Et d'autre part M. Spencer n'est-il pas obligé de recourir sans cesse à l'influence de l'exercice? « La cause la plus active, sinon dans la première période, au moins dans les périodes ultérieures, de l'évolution nerveuse, c'est, dit-il, la production directe, par des changements dus à l'exercice des fonctions, de changements correspondants dans la structure nerveuse. »

Ne nous arrêtons pas aux difficultés que soulève une semblable formation du système nerveux. On pourrait arrêter Lamarck dès les premiers pas. Comment appliquer en effet le principe fondamental, *l'organe naît du besoin*, alors qu'il n'existe encore aucune trace de système nerveux? Où donc est le besoin de se mouvoir, chez un animal absolument dépourvu des nerfs du mouvement? Où est le besoin de sentir, chez l'être qui ne possède encore qu'un système nerveux musculaire? On conçoit à la rigueur que l'usage développe un organe déjà créé, mais non que le besoin fasse naître cet organe; car le besoin est corrélatif à l'organe, il ne saurait le précéder, il naît avec lui, mais pas avant lui. Il en est du moins ainsi dans l'hypothèse d'une nature matérielle, où tout se réduit à des principes mécaniques. Il en serait autrement peut-être dans un système où l'on admettrait l'action des causes finales : ici en effet on pourrait

1. Voir le livre de M. G. J. Romanes : *de l'Évolution des nerfs et du système nerveux;* analysé dans la *Revue philosophique*, tome V, p. 444.

comprendre que la matière, obéissant à l'appel de la finalité, s'organisât sous l'influence d'une intelligence toujours occupée à poursuivre son but. Mais cette intelligence n'apparaît nulle part dans les déductions de Lamarck, et cependant le système de l'évolution n'a de sens que lorsqu'on y soumet les mouvements de la matière à une loi de perpétuelle finalité.

Insistons plutôt sur les parties vraiment fortes de la *Philosophie zoologique*, par exemple sur la distinction, déjà nettement indiquée, des nerfs du mouvement et des nerfs de la sensibilité. « On a lieu de croire que parmi les différents systèmes particuliers, qui composent le système nerveux dans son perfectionnement, celui qui est employé à l'excitation des muscles est distinct de celui qui sert à la production du sentiment [1]. » Quelques expériences avaient mis Lamarck sur la voie de la découverte à laquelle sont attachés les noms de Bell et de Magendie. » On a vu, dit-il, la sensibilité tout à fait éteinte dans certaines parties du corps qui jouissaient de la liberté du mouvement [2]. » Mais ce qui le guidait surtout, c'était un principe théorique : l'idée de la division du travail nerveux. De même qu'il distingue ici les nerfs du mouvement et les nerfs sensitifs, nous la verrons tout à l'heure séparer absolument « le système des sensations » de cette partie du système nerveux qui concourt à la formation des idées.

Un autre point important, c'est que Lamarck n'admet pas une sensibilité inhérente à la matière, qui soit la propriété constitutive des nerfs. Ici, l'auteur est en progrès non-seulement sur Cabanis, qu'il réfute, mais sur les philosophes qui, comme Locke ou Voltaire, n'auraient pas répugné à l'hypothèse d'une matière sensible, puisqu'ils allaient jusqu'à accueillir l'hypothèse d'une matière pensante. « Je ne saurais me persuader, dit Lamarck, qu'une substance aussi molle que celle du cerveau soit réellement active. » — « Ce n'est pas la matière qui sent. » — « Le cerveau n'est qu'un organe passif, et ne reçoit aucune excitation, parce qu'aucune de ses parties ne saurait réagir. » Nous sommes loin de la comparaison fameuse de Cabanis, assimilant le cerveau à un estomac qui digérerait à sa manière, pour les transformer en idées, les impressions transmises par les nerfs. Le cerveau et les autres parties du système nerveux ne sont, dans le mécanisme de la sensibilité et de l'intelligence, que les rouages de la machine, les fils conducteurs; la force qui les fait mouvoir est ailleurs et ne vient pas d'eux.

De telles prémisses sembleraient préparer une conclusion spiri-

1. *Phil. zoolog.*, tome II, p. 188.
2. *Id.*, tome II, p. 240.

tualiste. Si le système nerveux est divisé en parties distinctes, si la substance nerveuse est passive, où donc est l'unité, où donc l'activité essentielle à la formation des sentiments et des idées? Il s'en faut que Lamarck les cherche dans un principe immatériel. L'unité, cet aspect spiritualiste de la nature humaine, ce caractère essentiel de ce qu'il appelle lui-même « le moi indivisible », il se contente de lui donner pour support fragile la communication qui existe entre les différentes parties du système nerveux, la coordination des divers organes liés à un foyer unique ou à un centre de rapport, la correspondance et l'harmonie qui existent entre toutes les parties nerveuses. La sensation par exemple est le produit d'une action et d'une réaction générale du système sensitif, non le fait de telle ou telle partie du corps : « C'est notre être en entier qui sent. »

Quant à la force active, elle est constituée par le fluide nerveux. Circulant à travers les diverses parties du système, c'est lui qui est le véritable agent et qui, par la célérité de ses mouvements plus prompts que l'éclair, accomplit les merveilles de la sensation et de la pensée. La matière nerveuse par rapport à lui n'est qu'un substratum, comme un récipient par rapport à une force agissante. Ce fluide nerveux, Lamarck le reconnaît lui-même, il est impossible de prouver directement son existence : mais on doit croire qu'il existe, parce que « c'est le seul fil que nous offre la nature pour nous conduire à la connaissance de ses lois. » En d'autres termes, il n'est qu'une hypothèse, mais une hypothèse utile et commode. Pour se passer de l'âme, Lamarck est donc obligé de recourir à un être imaginaire, hypothétique, dont il est incapable de démontrer la réalité. Ce fluide se dissipe et se renouvelle sans cesse. Au fond, il n'est qu'une forme nouvelle du fluide électrique « qui a été modifié dans l'économie animale et qui s'y est en quelque sorte animalisé par son séjour dans le sang. » C'est du dehors en définitive que provient ce fluide extraordinaire. « Il pénètre sans cesse dans le sang, soit par la voie de la respiration, soit par toute autre voie, et s'y modifie graduellement » avant d'être sécrété par les organes nerveux. Ce que nous appelons l'âme n'est donc qu'une transformation des forces extérieures. La conception de Lamarck rappelle celle des philosophes grecs qui disaient que l'âme se fait avec des particules émanées du soleil. Mais surtout elle est déjà une application inconsciente de la théorie moderne de la conservation de la force. Ce qui étonne le plus, c'est le rôle merveilleux qu'elle accorde à un fluide dont on avoue qu'il ne peut être saisi. Le fluide nerveux, dit Lamarck, est inconnu dans sa nature, il échappe à tout examen direct, il est *très-subtil* : le serait-il au point de ne pas exister? Il ne

tombe pas sous les sens, il est *invisible :* le serait-il au point d'être immatériel comme l'âme?

III

Étant donnés les éléments que nous venons d'indiquer, un système nerveux progressivement organisé, un fluide nerveux continuellement sécrété, comment se produisent les trois catégories de faits moraux que distingue Lamarck : la sensation, le sentiment intérieur, la pensée? Par des mouvements de plus en plus compliqués, « toute action étant le produit d'un mouvement quelconque. »

Supposez une impression extérieure affectant l'extrémité d'un nerf : à raison de l'unité du système nerveux, l'ébranlement subit donne lieu à une réaction, à une répercussion générale du fluide nerveux. Cette réaction, rapportée de toutes parts au foyer commun, y occasionne un « effet singulier, une agitation, une secousse », dont le produit se propage ensuite par le moyen du seul nerf non réagissant, celui qui précisément a transmis l'impression et qui seul se trouve maintenant dans un état passif : de sorte que nous croyons ressentir comme une impression locale, à l'extrémité du nerf, ce qui est pourtant un effet général du système sensitif. Cette agitation, cette secousse, l'homme qui « *possède la faculté de se former des idées de ce qu'il éprouve*, » l'homme la perçoit et l'appelle sensation. N'est-il pas vrai que Lamarck introduit ici sans en avoir l'air un élément qu'il n'explique pas? Qu'est-ce en effet que cette *faculté de se former des idées?* N'est-ce pas quelque chose de distinct de l'impression nerveuse? Cette perception, cette conscience qui accompagne le mouvement du fluide nerveux mis en branle par l'impression extérieure, d'où vient-elle, d'où sort-elle ? Lamarck ne nous le dit pas.

La « perception » qui se joint à la sensation, qui la constitue à vrai dire, car une sensation n'existe qu'à la condition d'être consciente, ne doit pas d'ailleurs être confondue avec la pensée. Le système des sensations est tout à fait indépendant du système des actes intellectuels. Bien des animaux sentent et ne pensent pas. C'est une grave erreur de croire que toute sensation produit une pensée. Pour penser, il faut un système d'organes particuliers. La pensée n'est nullement une sensation ; « on peut penser sans sentir, et on peut sentir sans penser [1]. » Lamarck oublie que dans la sensation elle-même il y a un commencement de pensée, qui est la

1. *Philosophie zoolog.*, tome II, p. 248.

conscience de la sensation; mais il s'élève avec raison au-dessus du sensualisme superficiel qui fait de la pensée abstraite le résultat d'une comparaison entre plusieurs impressions sensibles. Sans doute il ne croit pas aux idées innées, et déclare que la sensation précède toujours l'idée. Mais, si elle est l'antécédent, elle n'est pas la cause, ou du moins elle ne produit l'idée que lorsque « l'animal possède un organe nerveux particulier », et encore « lorsqu'il existe une condition que l'organe des sensations ne saurait offrir ». Nous verrons que cette condition n'est autre que l'attention.

Mais poursuivons l'exposé de la doctrine. Comment à ces sensations isolées, fugitives, qui par elles seules ne peuvent engendrer d'idées durables, succèdent les facultés plus hautes? Entre la sensation et l'intelligence proprement dite, Lamarck a placé un ressort intermédiaire, qui joue un grand rôle dans son système et qu'il appelle le *sentiment intérieur*, les *émotions intérieures*.

Ces émotions intérieures ont leur source dans le *sentiment d'existence*, la conscience individuelle en d'autres termes. D'où dérive ce sentiment? De la répétition, de la continuité des impressions obscures et confuses que déterminent les mouvements organiques ou vitaux : c'est comme une abstraction de toutes les sensations intérieures. Jusque-là, point de difficulté grave; mais ce qu'il est malaisé de comprendre, c'est l'évolution singulière qui fait que ce sentiment intérieur, résidu de sensations passives, devient, on ne sait comment, le pivot de l'activité animale ou humaine, le principe et la source des mouvements et des actions, le moteur du fluide nerveux.

Voici en effet comment les choses se passent. Le sentiment intérieur peut être ému de diverses manières, soit par les sensations qui font naître des besoins physiques, soit par les idées ou les pensées qui donnent lieu à des émotions morales. C'est à la suite de ces excitations que le sentiment intérieur détermine les actions. Avec une complaisance qui trahit une âme élevée, Lamarck insiste sur les manifestations de la sensibilité morale : il montre qu'elle peut dominer les impressions physiques et altérer les fonctions de la vie. En homme persuadé de l'influence de la nature morale sur l'organisme, il ajoute : « Le sentiment moral exerce avec le temps sur l'état de l'organisation une influence encore plus grande que celle que le sentiment physique est capable d'y opérer. » A l'inverse de Cabanis, qui attribue à des altérations organiques, particulièrement à celles des viscères abdominaux, la persistance de la tristesse et de la mélancolie, il croit que les émotions morales sont elles-mêmes le principe de ces altérations. Il ne dissimule rien, on le voit, de l'énergie,

de l'initiative, de l'activité qui est le propre de la force intérieure. On n'en est que plus étonné de constater que ce rôle est dévolu à un prétendu sentiment intérieur, qui n'est nullement la conscience d'un principe indépendant, d'une force se saisissant elle-même, qui est simplement la résultante d'une série de sensations.

Il est vrai que Lamarck distingue avec force, dans l'ensemble des *émotions intérieures*, celles qui proviennent de la sensation et celles que provoque la pensée. Dans le premier cas, les actes du sentiment intérieur sont instinctifs; dans le second cas seulement, ils sont volontaires. Si les causes et les résultats diffèrent, l'opération d'ailleurs est la même. Dans les deux cas, en effet, l'émotion du sentiment intérieur ébranle le fluide nerveux disponible et le dirige dans les parties du corps qui doivent agir. Il n'en est pas moins impossible de confondre l'instinct et la volonté. Tandis que l'instinct suppose seulement l'organe des sensations, la volonté n'appartient qu'aux êtres qui possèdent aussi l'organe de l'intelligence, c'est-à-dire « les deux hémisphères plissés qui couronnent le cerveau » et que Lamarck appelle l'*hypocéphale*. La volonté est toujours la suite d'un jugement, d'une idée, d'une comparaison, d'un choix intelligent. Vouloir, c'est se déterminer par la pensée. La conséquence, c'est qu'un grand nombre d'animaux n'ont pas de volonté. Lamarck ne l'accorde qu'aux oiseaux et aux mammifères, parce que ces animaux possèdent quelque intelligence. La faculté de vouloir n'exclut pas d'ailleurs la faculté de se déterminer par l'instinct. Chez l'homme même, que d'actions sont uniquement provoquées par la sensation, et aussitôt exécutées par la simple émotion du sentiment intérieur, sans la participation de la volonté!

Les vérités les plus solides se mêlent ainsi, dans l'argumentation de Lamarck, aux hypothèses les moins acceptables. Ce qui importe le plus dans cette théorie de la volonté et de l'instinct, c'est que, dans les actions volontaires dont il est la source, le sentiment intérieur dépend pourtant d'un principe plus élevé, d'une faculté plus haute, de la pensée. Ici il semble que la loi de l'évolution soit éludée, ou oubliée. Un transformisme rigoureux exige en effet que l'antécédent soit toujours présenté comme la cause du conséquent. Or, dans la théorie de Lamarck, l'intelligence, loin d'apparaître comme une émanation, comme une transformation du sentiment intérieur, l'intelligence domine ce sentiment, détermine une partie de ses actes, de sorte que les facultés inférieures, loin d'être l'origine des facultés supérieures, sont au contraire comme suspendues à ces facultés et soumises à une condition qui les régit.

Si elle diffère de l'instinct par la participation de la pensée, la

volonté n'est cependant pas libre. La liberté n'est qu'une apparence. « Quoiqu'il paraisse beaucoup plus libre que les animaux dans ses actes de volonté, l'homme ne l'est effectivement pas. » Seulement il peut varier ses actions; les hommes agissent très-différemment les uns des autres, et voilà pourquoi ils s'imaginent être libres. Pourquoi la volonté n'est-elle pas libre? C'est qu'elle dépend toujours d'un jugement, et le jugement est « comme le quotient d'une opération arithmétique, un résultat nécessaire de l'ensemble des éléments qui l'ont formé. » Pourquoi la volonté n'est-elle pas uniforme comme l'instinct? C'est que les pensées qui la précèdent sont modifiées à l'infini par une multitude de causes, la santé, l'âge, le sexe, les habitudes, les penchants, l'état de nos lumières. La liberté n'est qu'une illusion, due à la variété de nos déterminations.

Nous avons fait connaître l'importance du rôle assigné par Lamarck au sentiment intérieur, véritable foyer de la puissance productrice des mouvements et des actes. Pour justifier de pareilles attributions, Lamarck est vraiment pauvre d'arguments. Nous touchons ici le point délicat de tout système évolutionniste. Comment une force physique se transforme-t-elle en force morale, capable de réagir et de lutter contre les forces physiques? Comment s'opère dans la force initiale ce dédoublement mystérieux qui fait apparaître le sujet en face de l'objet, la conscience en face de l'inconscient? A ces redoutables questions, Lamarck ne fait que des réponses vagues. Ce n'est pas qu'il soit embarrassé. Avec cette liberté d'affirmation dont il abuse, il raconte sans hésitation l'odyssée de la force. A l'origine, chez les animaux les plus imparfaits, le mouvement naît d'une force extérieure, calorique ou électricité. Mais plus tard la nature, ayant multiplié les organes et perfectionné les facultés, a emprunté au milieu environnant la force productrice, *pour la transporter dans l'animal;* enfin par un nouvel effort, chez les animaux supérieurs, elle a mis cette force à leur disposition, et elle leur a donné le pouvoir d'en user volontairement. « Ainsi la force qui excite les mouvements organiques peut dans les animaux les plus imparfaits se trouver hors d'eux et cependant les animer. Mais ensuite cette force a été transportée et fixée dans l'animal même [1]. » Par quel étrange prodige s'est fait ce passage, et comment une force extérieure, universelle, est-elle devenue une force intérieure, personnelle? C'est un mystère qui n'est pas éclairci.

Il ne nous reste plus qu'à faire connaître comment, par des causes uniquement physiques, « par de simples relations entre diverses

1. *Discours préliminaire*, tome I, p. 28.

espèces de matière, » Lamarck prétend expliquer les actes de l'entendement. L'organe nécessaire pour la formation des idées, nous l'avons déjà dit, c'est l'hypocéphale. La diversité réelle, mais difficile à concevoir, des parties qui le composent, et aussi la variété des mouvements du fluide nerveux, telles sont les causes de toutes nos opérations intellectuelles. L'hypocéphale, comme toutes les parties du système nerveux, est par lui-même passif : mais il n'en a pas moins un rôle important dans la production des idées. Il est comme un musée où se gravent et se conservent les images des objets. Quant au fluide nerveux, quelque subtil qu'on le suppose, comment peut-il produire les merveilles de l'intelligence, cette multitude étonnante de phénomènes? A cette question Lamarck répond : « C'est la composition de l'hypocéphale qui explique cette merveille. » En d'autres termes, comme les physiologistes modernes, Lamarck admet qu'il y a dans le cerveau un nombre énorme de parties distinctes qui peuvent chacune correspondre à un souvenir, à une idée. Convaincu qu'il y a une multitude inconcevable de fibres et de cellules nerveuses, « une quantité innombrable de cavités » infiniment diverses entre elles par leur forme et leur grandeur, il localise chaque phénomène dans un lieu particulier. Comme Gall, il croit que les organes particuliers de chaque faculté se développent par l'exercice, que les dimensions de l'organe trahissent la force de la fonction; mais il reconnaît que Gall « a abusé de son principe dans la plupart des conséquences qu'il en tire ». En résumé, des siéges organiques distincts, des mouvements nerveux, des courants infiniment diversifiés, voilà les éléments de l'intelligence. N'est-il pas vrai que Lamarck, en adoptant ces principes de mécanique intellectuelle, a trouvé les deux idées fondamentales qui ont servi à former le tissu de la physiologie matérialiste du XIX[e] siècle ?

Il y a deux sortes d'idées, les idées simples et les idées complexes. L'idée simple dérive directement de la sensation, non pas de toute sensation pourtant, de la *sensation remarquée*. L'organe de l'intelligence en effet ne recevra l'image ou les traces de la sensation, qui lui sont apportées par le fluide nerveux, que s'il y est préparé par l'attention. L'attention est même deux fois nécessaire. En premier lieu, c'est seulement si l'attention est éveillée que le fluide nerveux pourra imprimer sur quelque partie appropriée du cerveau les traits caractéristiques de la sensation, c'est-à-dire de l'ébranlement particulier que la sensation a produit en lui. En second lieu, il faut encore le concours de l'attention pour que le fluide nerveux, ayant gravé dans la substance nerveuse telle ou telle empreinte, rapporte au sentiment intérieur, pour l'y rendre consciente, l'image

qu'il a tracée. Un va-et-vient du fluide nerveux qui subit des ébranlements spéciaux, une substance molle qui se modèle sur ces formes diverses de mouvement, voilà tout le secret de l'intelligence. L'idée simple, imprimée en un coin du cerveau, pourra d'ailleurs se réveiller et se présenter à la conscience sous forme de souvenir, toutes les fois que le sentiment intérieur, ce moteur essentiel de la machine, dirigera le fluide sur les traces subsistantes de cette idée.

C'est sur des principes analogues qu'est fondée l'explication des idées complexes qui ne dérivent plus directement de la sensation et qui sont formées d'idées simples déjà acquises. Représentons-nous le cerveau rempli, obstrué par les empreintes qu'y ont laissées les idées simples, et en même temps le fluide nerveux qui circule à travers ses fibres et ses cellules. Qu'arrive-t-il? C'est que le courant se partage, suit différentes directions, traverse différentes images. Chaque courant partiel est modifié dans la forme de son mouvement par la nature particulière des images qu'il parcourt. Puis tous ces courants isolés, toutes ces masses diverses de fluide nerveux se réunissent de nouveau, et combinant leurs diversités ils forment un courant moyen, tout spécial, qui imprimera à l'organe des traces nouvelles, image d'un mouvement composé et par suite d'une idée complexe. Puis de nouveau, et comme tout à l'heure, le fluide nerveux transportera dans le sentiment intérieur le résultat de l'opération, et alors l'idée complexe surgira dans la conscience. C'est ainsi que les actes les plus élevés de l'intelligence ne seraient que des enchevêtrements de courants nerveux et des superpositions d'images matérielles.

L'auteur n'hésite pas à employer ces principes mécaniques à l'analyse des opérations les plus hautes de l'entendement, opérations que, dans un classement d'ailleurs arbitraire et mal fait, il ramène à quatre essentielles : l'attention, la pensée, la mémoire, le jugement. Ce qu'il importe de remarquer, c'est le rôle prépondérant qu'il accorde à l'attention. A l'exemple de Lamarck, les physiologistes les plus récents déclarent que « l'attention marque la première phase de tout processus d'activité cérébrale »[1]. Condition essentielle du travail intellectuel, l'attention n'est pas une sensation, comme le voulait Condillac. Avant Laromiguière, Lamarck lui restitue son pouvoir propre. Mais, gêné par son système, il est obligé de lui retirer en réalité la prépondérance dont il l'investit en apparence et d'en faire une dépendance des facultés qu'elle est précisément chargée de provoquer à des fonctions supérieures. L'attention en effet est déterminée soit

1. Voir M. Luys, *le Cerveau*, p. 173

par un besoin provenant d'une sensation, soit par un désir qu'excite un souvenir. Par un singulier entrecroisement d'action et de réaction, par un véritable cercle vicieux, le *sentiment intérieur* n'éprouve d'émotion morale qu'à la suite d'une pensée, et la pensée elle-même n'est possible que si le *sentiment intérieur* produit cet effet qui est l'attention.

Il est inutile d'insister sur les observations que suggère à Lamarck l'étude des autres facultés de l'intelligence. En homme qui n'a guère considéré que le côté objectif de la nature humaine, il s'aventure sans succès sur un terrain qui n'est pas le sien, et l'on est tout étonné, par exemple, de le voir distinguer le *jugement* de la *pensée.* Il ne faut pas oublier que Lamarck est un théoricien de la nature humaine plutôt qu'un observateur psychologue. Il a laissé à ses successeurs le soin de développer le côté subjectif, conscient de la psychologie évolutionniste. Les faits, surtout les faits de la conscience, manquent à son système. L'auteur n'est préoccupé que de déduire de ses principes toutes les conséquences qu'ils contiennent, même les plus extraordinaires, par exemple la transformation prochaine, ou tout au moins possible dans l'avenir, de la nature humaine actuelle. Ce rêve, caressé par quelques esprits de notre temps, ne répugne pas à Lamarck : il ne saurait répugner à aucun partisan de l'évolution. Si en effet l'homme n'est devenu ce qu'il est que par des modifications insensibles et une série de changements, pourquoi ce mouvement de progrès serait-il enrayé à tout jamais? pourquoi la nature ne reprendrait-elle pas un jour ou l'autre sa marche en avant? « Il faut à mon avis un peu de témérité, dit Lamarck, pour déterminer les bornes des conceptions auxquelles l'intelligence humaine peut atteindre, ainsi que les limites et la mesure de cette intelligence. »

IV

Il serait injuste d'augurer de l'avenir de la psychologie évolutionniste, et même de son présent, à l'heure où nous sommes, d'après l'esquisse un peu informe que nous devons à Lamarck. Qu'on lise les *Principes de psychologie* de M. Herbert Spencer, et on jugera des progrès accomplis. Il n'en faut pas moins reconnaître l'originalité et l'importance de la tentative de Lamarck. Il a le mérite d'avoir le premier mis nettement en relief quelques-uns des principes essentiels de la nouvelle école : l'idée qu'une faculté ne se manifeste que quand un organe correspondant existe; la loi de l'hérédité qui fait que les habitudes acquises par une génération deviennent les penchants

instinctifs de la génération suivante; l'adaptation progressive des organes au milieu extérieur ou aux besoins de l'individu ; l'influence de l'exercice de la fonction sur le développement de l'organe, et réciproquement l'action de l'organe de plus en plus compliqué sur la quantité comme sur la qualité de l'action. Ajoutons qu'à nos yeux un des mérites de Lamarck, c'est précisément qu'il ne donne pas ses conjectures pour des vérités démontrées : il se rend parfaitement compte qu'elles ne sont que des opinions, ce qu'il appelle des *certitudes morales*. A vrai dire, il nous semble que la théorie de l'évolution est condamnée par sa nature même à ne pas dépasser la limite du possible et du vraisemblable, qu'elle n'atteindra jamais à la preuve complète et certaine, puisqu'elle n'est qu'une histoire hypothétique dont les matériaux seront toujours fort incomplets. Que nous dit-elle en effet : que l'humanité a vécu des milliers d'années avant de parvenir à son état présent; que les temps historiques, qui datent de quarante siècles, ont été précédés de centaines de siècles de vie sauvage ; que par rapport à la barbarie, la civilisation est comme une toute petite statue sur un piédestal immense. Je le demande, que peut-on certainement savoir de cette longue durée de temps pendant laquelle l'humanité n'a laissé d'autres traces d'elle-même que de rares ossements épars dans les couches géologiques?

Mais, malgré son caractère hypothétique, la doctrine de l'évolution a sa valeur, et, quel que soit le succès que lui réserve l'avenir, il est dès à présent certain qu'elle aura exercé une influence considérable sur les destinées de la psychologie. Elle aura déshabitué les observateurs de la nature humaine de considérer l'intelligence comme un être immobile atteignant d'emblée la limite suprême de ses conceptions. Elle nous aura fait mieux comprendre que l'esprit humain n'est qu'un parvenu, j'entends un être perfectible, qui ne tient pas ses idées toutes faites d'une révélation divine ou d'une intuition rationnelle, et qui les a peu à peu acquises, comme il a acquis les instruments de son travail matériel et tous les engins de la civilisation. De là une série de recherches vraiment nouvelles, et que Lamarck ne pressentait guère, sur les débuts, sur la progression, sur le développement des conceptions humaines, sur la contre-partie subjective de sa théorie d'évolution matérielle et nerveuse. La vieille philosophie ne songeait guère à remonter aux origines, à raconter les obscurs commencements, l'éclosion confuse des idées. Elle entrait dans la conscience comme le spectateur entre au théâtre, alors que la toile est levée, les acteurs à leur place, et le drame engagé. Elle semblait insoucieuse d'apprendre quel lent travail préparatoire, quelles longues périodes d'élaboration avaient précédé et amené l'état présent

des consciences. La nouvelle psychologie est au contraire avide et curieuse de ces renseignements qui déterminent étape par étape la marche de la pensée, et qui permettent d'établir, dans ses linéaments essentiels, la psychologie sinon de l'homme préhistorique, au moins de l'homme sauvage et des peuples primitifs.

Mais ce qu'on ne saurait méconnaître, et ce qui résulte de tout examen impartial des doctrines de l'évolution sous toutes leurs formes, c'est qu'elles n'ont pas d'autre conséquence que d'allonger la liste des faits. Elles étendent la psychologie descriptive, mais par elles-mêmes elles ne nous apprennent rien sur l'essence des phénomènes. Demander à l'hypothèse évolutioniste l'explication ultime des facultés morales, c'est croire que l'histoire peut remplacer la philosophie. Les transformistes nous diront qu'une idée complexe s'est faite avec des idées simples, qu'un instinct a succédé à un autre instinct, que les sentiments les plus délicats de l'homme civilisé ne sont que l'association lentement formée de sentiments plus humbles ou même de sensations inférieures, comme ces fleurs brillantes dont les pétales richement colorés ne sont, pour les botanistes, que des feuilles transformées; ils soutiendront que l'amour, tel que le rêvait un Werther, tel que l'analyse un Stendhal, est un composé de sept à huit éléments distincts qui, aujourd'hui réunis dans une émotion complexe, ont à l'origine existé isolément, et tour à tour apparu chez nos ancêtres sauvages ; ils invoqueront des habitudes autrefois acquises et maintenues par l'hérédité pour expliquer soit la nature même, soit l'expression physique de la sensibilité; en un mot, ils rattacheront à des faits antérieurs les faits actuels, ils en indiqueront les antécédents, ils en écriront l'histoire, l'histoire un peu fabuleuse : mais il est évident que, par cette méthode seule, ils ne sauraient en déterminer les causes.

Quel que soit en effet l'ordre historique suivi dans son développement par l'intelligence ou la sensibilité, au fond de leurs manifestations variables et de plus en plus compliquées subsistent des éléments permanents toujours les mêmes, d'un côté la conscience, de l'autre le plaisir. Considérons par exemple la sensibilité et le plaisir. L'évolution peut à la rigueur expliquer pourquoi, avec le progrès des âges, le plaisir dérive d'objets différents et rencontre de nouvelles occasions de se produire ; mais comment le plaisir en lui-même est possible, comment parmi tant de choses inertes il se trouve des êtres qui sentent, comment dans l'immensité de l'univers insensible il y a un coin du monde où l'on souffre, où l'on jouit, c'est ce que l'évolution n'explique pas, c'est un problème qu'elle n'entame point parce qu'il n'est pas de l'ordre des faits. A supposer même, ce qui

est inadmissible, que le phénomène d'hier pût suffire à rendre compte du phénomène d'aujourd'hui, et que le sentiment le plus exquis trouvât sa raison d'être dans la sensation la plus vile, il faudrait encore se demander comment et par quoi, en vertu de quels principes nouveaux, s'est produite cette sensation élémentaire, la première qui ait été ressentie, et qui, étant agréable, bien que grossière, contenait déjà tout l'essentiel du plaisir. Répondra-t-on que l'évolution explique le sensible par l'insensible, le conscient par l'inconscient, comme elle explique le sentiment par la sensation? Mais si l'évolution a quelque vraisemblance quand elle nous conduit de quelque chose à davantage, du moins au plus, n'est-il pas évident qu'elle n'a aucun droit à notre créance, si elle prétend nous faire passer de rien à tout? Or, à côté de l'être qui sent et qui pense, l'être qui ne sent pas, qui ne pense pas, est un pur zéro. La doctrine de l'évolution est donc une hypothèse acceptable, pour rendre compte de la marche suivie par la nature et des manifestations extérieures des forces essentielles qui constituent les êtres. Mais ces forces cachées, elle est par elle-même impuissante à les atteindre et à les définir. Elles restent en dehors du jeu successif des phénomènes qu'elle s'attache à décrire; de telle sorte que le transformisme serait tout à fait insuffisant comme doctrine, si l'on négligeait de le compléter et comme de le doubler, soit par une explication exclusivement mécanique et matérialiste, comme le voulait Lamarck; soit, comme la vérité l'exige, selon nous, par une conception spiritualiste qui fasse leur part aux principes immatériels et aux causes finales.

G. Compayré.

LA LOGIQUE DU HASARD

D'APRÈS M. JOHN VENN

The Logic of Chance [1], la Logique du hasard, tel est le titre d'un livre très-ingénieux, très-original, très-profond et très-clair, dont la lecture est absolument indispensable à tous ceux qui aiment la logique et qui veulent la savoir. Dans cet ouvrage, en effet, M. John Venn expose sinon une logique absolument nouvelle, au moins une partie de la logique d'ordinaire très-négligée et dont M. Stuart Mill a le premier, je crois, fait sentir toute l'importance [2].

Mais ce titre « la Logique du hasard » ne renferme-t-il pas une contradiction ou, si l'on veut, une apparence de paradoxe? Il y a une logique de la science, car la science est un système de vérités enchaînées suivant des lois rigoureuses; il y a une logique de la nature, car la nature est un système de phénomènes enchaînés suivant des lois fixes et déterminées; mais qui dit hasard dit caprice, irrégularité; qui dit irrégularité dit le contraire de ce qu'est ou doit être la logique; on ne peut donc associer les deux mots *logique* et *hasard* que pour piquer par l'étrangeté d'une formule bizarre la curiosité du lecteur.

Cette objection serait irréfutable si le mot hasard était en effet synonyme d'irrégularité. Mais M. Venn a précisément pour objet de distinguer ce qui dans le hasard échappe et ce qui n'échappe point à la loi, de montrer dans la succession des phénomènes qu'on appelle

1. *The Logic of Chance, an essay on the foundations and practice of the theory of probability, with reference to its logical bearings and its application to moral and social science.* — Second edition re-written and greatly enlarged. — London, Macmillan, 1876.

3. « Il est de la plus haute importance, pour bien comprendre la *Logique inductive*, de se faire une idée claire de ce qu'il faut entendre par le *hasard* et de la manière dont se produisent en réalité les phénomènes que le langage commun attribue à cette abstraction. » — *Système de Logique*, L. V, c. XVII, § 1.

fortuits un élément constant que la raison peut apprécier et qui peut servir de point de départ à des inférences parfaitement rigoureuses. Le titre « la Logique du hasard » est donc irréprochable de tout point, puisqu'il exprime l'idée maîtresse de l'ouvrage, celle qui lui donne à la fois sa force et son unité. Essayons à notre tour d'analyser cette idée; et, pour échapper à l'obscurité des discussions et des formules abstraites, attachons-nous à un exemple bien simple et bien connu.

Je suppose qu'on jette en l'air un *penny* et qu'on me demande s'il tournera pile ou face. Si je connaissais exactement la forme et la structure de la pièce, la grandeur et la direction de toutes les forces qui vont lui être appliquées; si de plus j'étais assez habile pour combiner tous ces éléments dans un raisonnement mathématique convenable, je prédirais le résultat, comme je prédis maintenant que le 12 août prochain, à neuf heures trente-deux minutes du soir, il y aura une éclipse partielle de lune visible à Paris. Mais, dans l'état d'ignorance où je me trouve, le mieux est sans doute de répondre que je n'en sais rien. Cette réponse est la seule convenable au point de vue de la logique commune; mais, au point de vue de la logique du hasard, on peut répondre autrement, et voici comme je procéderai.

Sans aucune discussion, sans aucun principe *a priori*, je m'adresse à l'expérience. Je jette en l'air un *penny* cent fois de suite, et chaque fois je note le résultat. Je forme de la sorte une table que j'examine ensuite. Les *piles* et les *faces* se succèdent fort irrégulièrement; mais, si je compte le nombre des faces, je trouve 48, qui est à peu près la moitié de 100. Je répète la même expérience, qui conduit toujours à la même observation, et j'infère par induction que, dans le jeu de pile ou face, le nombre des coups qui donnent face est à peu près égal à la moitié du nombre des coups que l'on a joués.

Je reviens maintenant à la question posée. Je ne puis dire si le coup que l'on va jouer amènera pile ou face; mais je dis que, si l'on joue plusieurs coups, face tournera à peu près autant de fois que pile, et ces deux réponses sont aussi solides l'une que l'autre.

La petite découverte que je viens de faire n'est sans intérêt ni au point de vue spéculatif, ni au point de vue pratique. Je suis en présence d'une *série* d'événements amenés chacun par une combinaison de causes. Je puis affirmer sans crainte qu'une combinaison quelconque ne se répète jamais deux fois identiquement la même, et pourtant ces combinaisons toutes différentes les unes des autres s'arrangent de manière que les événements d'une espèce soient toujours à peu près en même nombre que les événements de l'espèce opposée. C'est un fait curieux, dont il faut chercher l'explica-

tion. Quelle qu'elle soit, le fait en lui-même n'est nullement sans importance au point de vue pratique. Qu'un agriculteur me demande si en plantant à Edimbourg des cépages bordelais, il récoltera du vin de Bordeaux, je ne serai nullement embarrassé pour lui répondre. Pensez-vous que je connaisse exactement toutes les variations que le thermomètre subira à Edimbourg pendant le cours de plusieurs années? Pas le moins du monde. Mais je sais très-bien que dans le cours de plusieurs hivers le thermomètre à Edimbourg descendra assez bas pour que la vigne gèle ; et d'autre part je sais également que dans le cours de l'été le thermomètre ne se maintiendra pas assez haut pour que le raisin mûrisse, et cela suffit pour que je puisse répondre avec toute assurance.

Nous pouvons conclure que nous avons ici un objet d'investigation sérieux et important. Examinons-le, en nous laissant conduire par M. Venn qui est à coup sûr un guide excellent.

I

Jetons en l'air un *penny* un grand nombre de fois, 1,000 fois par exemple, et notons le résultat de chaque épreuve. Nous formerons ainsi une table qui représentera la *série* des épreuves. Cette table construite, si nous l'examinons avec soin, nous verrons qu'elle présente tout d'abord dans l'ordre de succession des épreuves une grande irrégularité. Que si nous comptons le nombre total des piles et le nombre total des faces contenus dans la table, nous trouverons que les deux nombres sont sensiblement égaux, ou, ce qui revient au même, que le nombre de piles est sensiblement la moitié du nombre total des épreuves. Que si nous partageons nos mille épreuves en groupes de dix ou de vingt ou de cent épreuves successives, nous observerons le même fait dans chaque groupe; dans chaque groupe, le nombre des piles est à peu près la moitié du nombre d'épreuves que contient le groupe entier. C'est là un *fait* que nous constatons par l'expérience.

Analysons ce fait de plus près. La série que nous considérons se compose de cas; chaque cas est formé d'un groupe de circonstances qui, dans chaque groupe, se distribuent en plusieurs classes : la première contient les circonstances communes à tous les cas de la série (qu'il y ait une pièce de monnaie; qu'elle soit jetée en l'air au hasard; qu'elle retombe sur une de ses faces); la seconde contient les circonstances qui donnent à chaque cas son caractère particulier (qu'il

ait tourné pile ou face); la troisième contient le reste des circonstances du groupe (que la pièce soit d'or ou d'argent; qu'elle ait été jetée par Pierre ou Paul, etc.). La troisième classe est sans intérêt pour nous. Nous nommons *événement* l'ensemble des deux premières classes; nous nommons la seconde classe *manière dont l'événement se produit.* Maintenant, si nous considérons chacun des événements de la même série à un autre point de vue, nous trouvons que chacun d'eux nous présente un *objet* (ici la pièce de monnaie) et avec cet objet un ensemble de forces qui agit sur lui pour produire l'événement et que nous nommons l'*agent* (ici l'ensemble des forces de toute sorte qui fait mouvoir la pièce jusqu'au moment où elle reste immobile). L'agent lui-même se compose d'un ensemble de forces communes à tous les cas et d'un ensemble de forces particulières à chacun des cas considérés. Si ce second groupe de forces n'existait point, en d'autres termes si l'agent était toujours de même, la série se composerait de cas tous identiques entre eux; mais, dans chaque cas, l'agent varie; seulement il varie de manière que la proportion des événements qui arrivent d'une certaine manière soit toujours la même. Comme c'est ici le point fondamental de toute la théorie, il convient d'entrer dans quelques explications.

Si tout était irrégulier dans la série que nous considérons, cette série ne saurait devenir un objet de science, mais tout en elle n'est pas irrégulier. Je jette une pièce en l'air 10 fois de suite, et je note le résultat de chaque expérience. J'observe que pile et face se sont succédé fort irrégulièrement; je compte le nombre des *faces*, et je trouve 6 : je divise ce nombre 6 par le nombre total des expériences 10, et je trouve la fraction $\frac{6}{10}$. — Je jette maintenant ma pièce en l'air 100 fois de suite. Même irrégularité dans la succession des *piles* et des *faces*. Je compte le nombre des faces, et je trouve 52; 52 divisé par 100, nombre total des expériences, donne la fraction $\frac{52}{100}$. — Je jette ma pièce en l'air 1,000 fois. Toujours même irrégularité dans la succession des *piles* et des *faces*. Je compte le nombre des faces, et je trouve 497, qui, divisé par 1,000, donne la fraction $\frac{497}{1000}$. Étudions maintenant les 3 fractions obtenues de la sorte, $\frac{6}{10}$, $\frac{52}{100}$, $\frac{497}{1000}$. Ces trois fractions sont toutes trois très-voisines de $\frac{1}{2}$. Les deux premières diffèrent de $\frac{1}{2}$ autant l'une que l'autre; la troisième diffère moins de $\frac{1}{2}$ que n'en diffèrent les deux premières. A mesure que je multiplie les expériences, la loi que nous entrevoyons maintenant se précise et s'établit. Le rapport du nombre des événements d'une certaine espèce au nombre total des événements tend vers une certaine limite. Remarquez bien que ce qui tend vers une limite c'est le rapport que nous venons d'indiquer; si vous considériez

la *différence* du nombre des faces et de celui des piles, vous n'observeriez point du tout la même loi. Pour les trois expériences rapportées plus haut, les différences sont : 2, 4, 6. On voit qu'elles ne semblent pas se rapprocher d'une limite déterminée.

L'étude de la succession des coups à tous les jeux de hasard donnerait lieu, *mutatis mutandis*, aux mêmes observations. Faites l'expérience avec un dé, vous trouverez que le rapport du nombre total des jets qui amènent *as* au nombre total des jets tend vers la limite $\frac{1}{6}$. Faites l'expérience avec 2 dés, vous trouverez que le rapport du nombre des jets qui amènent *sonnez* (double-six) au nombre total des jets tend vers la limite, $\frac{1}{36}$ etc.

Les choses cependant ne se présentent pas toujours avec ce degré de simplicité. Faites l'expérience avec 2 dés, et notez à chaque coup le *point* amené. Le point varie nécessairement de 2 à 12. Si vous examinez la série des points donnés par l'expérience, vous trouverez d'abord dans leur succession une grande irrégularité. Si vous constatez par une supputation convenable la fréquence de chaque point, vous découvrirez que d'ordinaire sur 36 coups le point 2 vient 1 fois; le point 3, 2 fois; le point 4, 3 fois; le point 5, 4 fois; le point 6, 5 fois; le point 7, 6 fois; le point 8, 5 fois ; le point 9, 4 fois; le point 10, 3 fois; le point 11, 2 fois; et le point 12, 1 fois. Ainsi le point 2 viendra aussi souvent que le point 12, et le point 7 viendra 6 fois plus souvent que le point 2 ou que le point 12. On pourrait multiplier les exemples; mais ce que nous devons actuellement remarquer, c'est qu'on rencontrera toujours des séries régulières, des séries pouvant devenir des objets d'investigation scientifique.

Les événements ou *coups* que l'on observe dans les jeux de hasard ont un caractère artificiel. Les objets que l'on emploie dans les jeux, dés, cartes, etc., sont de fabrication humaine; les règles ou conditions des jeux sont de pures conventions; l'emploi que l'on fait des objets qui servent aux jeux dépend toujours du libre choix du joueur. Je suis libre de jeter les dés comme il me plaît. Je suis libre de choisir dans une urne telle boule plutôt que telle autre. Une seule chose importe, c'est que je ne puisse en aucune manière être déterminé dans mon choix par une connaissance anticipée de l'événement futur. Les séries formées par les événements qu'on observe dans la répétition des coups d'un jeu de hasard composeront une première classe de séries.

Les séries de la seconde classe sont celles dont les événements ne dépendent en aucune façon de la libre volonté de l'homme, mais sont produits par des forces ou causes purement naturelles. Telle est la série qu'on obtient en formant une table chronologique des nais-

sances dans une ville ou dans un pays, avec l'indication des naissances masculines et féminines; telle est encore la série que présente une table de mortalité avec l'indication de l'âge atteint par chacun des individus décédés ; on formerait encore une série de même genre en inscrivant dans une table la mesure de la taille ou du poids de tous les hommes d'un certain âge appartenant à un certain pays. Chaque série de cette classe présente une analogie remarquable avec une série convenablement choisie dans la première classe. Ainsi la série des naissances masculines et féminines ressemble fort à la série des coups du jeu de pile ou face [1]. Nous avons vu qu'au jeu de dés ordinaire le point 7 est celui qui revient le plus souvent; les autres sont d'autant plus fréquents qu'ils se rapprochent davantage de ce point 7; les points extrêmes (2 et 12) sont les plus rares. De même pour la série relative à la taille des hommes. La taille la plus fréquente est une certaine taille que l'expérience fait connaître. Les autres sont d'autant plus fréquentes qu'elles se rapprochent davantage de cette taille-là. Les tailles extrêmes sont les plus rares. La ressemblance pourtant n'est pas parfaite. Dans les séries de la seconde classe ou séries naturelles le *principe de continuité* s'applique généralement. Peut-être n'y a-t-il jamais eu deux vies qui aient été mathématiquement égales en longueur; peut-être serait-il impossible de trouver deux hommes dont la taille fût précisément égale; mais, si l'on néglige des différences infiniment petites, l'analogie reparaît avec une pleine évidence.

La troisième classe de séries est intermédiaire entre les deux premières. Ici, chaque événement est amené par une combinaison de causes naturelles avec la libre volonté de l'homme. Tirez 10 coups contre une cible en visant avec toute l'attention dont vous êtes capable; peut-être aucun de vos coups n'atteindra-t-il exactement le centre. Chaque marque en sera plus ou moins éloignée ; les marques les plus rapprochées seront les plus nombreuses; et les marques également distantes du centre seront d'autant moins nombreuses que la distance au centre sera plus grande. Mesurez 10 fois, 20 fois, 100 fois de suite la même longueur, le même angle, etc., vous aurez des séries d'essais qui donneront lieu à des observations analogues. Dans tous ces cas, vous formez des séries qui ne sont pas sans analogie avec la série formée par la mesure de la taille d'un homme. Il y a pourtant une bien grande différence. Rien n'autorise

1. Avec cette différence pourtant que le nombre des naissances masculines ne se trouve pas dans une longue suite d'observations égal au nombre des naissances féminines. Ces deux nombres sont l'un à l'autre comme 106 est à 100.

à supposer que la nature se propose, dans le développement de chaque homme, de l'amener à 20 ans à une certaine taille. Au contraire, quand nous tirons à la cible, nous nous proposons d'atteindre le centre ; quand nous mesurons une grandeur, nous nous proposons de déterminer la grandeur exacte, et la différence entre le résultat atteint et celui qui devait l'être est une véritable *erreur*. Nous verrons plus tard à quelles applications curieuses conduit l'étude de séries de cette classe.

Rien ne prouve qu'une série quelconque se rapporte nécessairement à l'un des trois types que nous venons d'indiquer. M. Venn, d'ailleurs, n'a pas la prétention de donner une classification complète et qui embrasse tous les types possibles de séries; il veut seulement faire d'abord une distinction qui lui permette d'apporter dans le développement de ses idées la justesse et la précision. Cette remarque faite, nous devons présenter une observation générale de la plus haute importance.

Toute série, à quelque classe qu'elle appartienne, présente dans la succession qui la compose une extrême diversité, mais dans toute série la proportion des événements d'une certaine espèce au nombre total des événements que l'on considère tend vers une certaine limite. Or, quand on examine attentivement différentes séries, on reconnaît que dans les unes la limite est fixe, dans les autres elle varie, mais qu'en général ses variations sont très-lentes et très-petites. Depuis que les hommes jouent aux dés, il ne semble pas que jamais le point 7 ait cessé d'être le plus fréquent, et rien n'autorise à croire qu'il puisse cesser de l'être. Mais, s'il s'agit par exemple de la taille humaine, il n'en va plus de même. Que l'on constate quelle est en 1877 la taille la plus fréquente pour les Français parvenus à l'âge de 20 ans, puis que l'on compare le nombre obtenu au nombre correspondant pour l'année 1777, on trouvera une légère différence. La taille commune des hommes, la durée commune de la vie humaine varient sans cesse. Il peut même arriver que dans certains cas la limite parte de 0 pour revenir à 0. Supposons que depuis l'origine de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours on eût tenu le registre exact des malheureux brûlés vifs en France pour cause d'hérésie, on verrait que chaque année et pour une population déterminée ce nombre a commencé par être nul; peu à peu il s'est accru jusqu'à une certaine période du moyen âge, où pendant plusieurs années il est resté stationnaire; peu à peu, il a diminué; aujourd'hui, il est nul absolument. Que si, dans l'étude d'une série, on voulait tenir compte des variations de la limite, les questions deviendraient si compliquées qu'on devrait bientôt désespérer de les résoudre. Du

reste, ici comme ailleurs, il ne convient pas de trop s'attacher à un scrupule d'exactitude mathématique. Lorsque, dans la longueur totale d'une série, on considère seulement une portion assez restreinte, on peut sans erreur appréciable supposer que pour cette portion restreinte la limite est restée fixe. La taille la plus fréquente parmi les conscrits français varie sans doute d'année en année; mais cette variation est si faible, même pour une période de 25 ou 30 ans, qu'il est inutile d'en tenir compte. Il y a donc en réalité deux sortes de séries : les séries à limite ou à type fixe, et les séries à limite ou à type mobile. Les dernières sont sans doute les plus fréquentes et les plus intéressantes; mais dans la généralité des cas on est amené à les étudier et à les traiter par les mêmes règles que les premières.

La conclusion naturelle de toute cette exposition est la définition de la *probabilité* que donne M. Venn. Dans une série, si l'on considère un certain nombre d'événements, si l'on compte parmi ces événements ceux qui se produisent d'une certaine manière, et que l'on divise le nombre de ces derniers par le nombre total des événements considérés, on obtient une fraction; si l'on fait la même opération pour des portions de plus en plus étendues de la série, on verra la fraction obtenue varier en se rapprochant de plus en plus d'une certaine *limite*; cette limite est ce qu'on nomme *probabilité*. Supposez qu'on jette en l'air un nombre indéfini de fois une pièce de monnaie, et considérez 10 coups consécutifs; divisez par 10 le nombre de *faces* que vous aurez compté en examinant ces 10 coups, vous obtiendrez une fraction comme $\frac{4}{10}$ par exemple; faites la même opération sur 20 coups consécutifs, sur 30, sur 40, sur 50, sur 100, sur 500, sur 1 000, sur 1 000 000. Vous obtiendrez des fractions différentes qui tendront vers la limite $\frac{1}{2}$. $\frac{1}{2}$ est la probabilité d'amener face au jeu de pile ou face.

II

Avant d'aller plus loin, avant de rechercher les conséquences qu'on peut tirer de ces principes et les applications qu'on en peut faire, nous devons reprendre d'une autre manière et par une autre méthode l'analyse des faits que nous venons d'étudier. Jusqu'ici, nous avons fidèlement suivi M. Venn; nous devons maintenant consulter ceux qui lui ont frayé la voie, je veux dire les mathématiciens qui ont fondé et qui enseignent le calcul des probabilités. Pour plus de clarté, attachons-nous comme plus haut à un exemple simple et concret.

On jette en l'air un *penny* et on demande s'il tournera pile ou face.

Il est clair que l'événement est inconnu ; mais, dans cet événement inconnu, il y a quelque chose de connu, et ce quelque chose de connu le voici : D'après l'énoncé même de la question, il n'y a que deux événements possibles, à savoir qu'il tourne pile ou face, et de plus ces deux événements possibles sont également possibles. Car il n'y a aucune raison de supposer que pile tourne de préférence à face, ou face de préférence à pile. Nous avons donc deux événements possibles et également possibles; de ces deux événements un seul amène face; donc la chance ou la probabilité d'amener face s'estimera naturellement par le rapport des deux nombres 1 et 2 ou par la fraction $\frac{1}{2}$. La probabilité d'amener face est donc $\frac{1}{2}$.

Autre exemple. On jette un dé sur une table et l'on me demande s'il tournera 6. Je n'en sais rien. Mais, puisque le dé a 6 faces et que tout est symétrique par rapport à chacune des 6 faces, je sais qu'il y a 6 événements possibles et également possibles. De ces 6 événement, un seul amène le point 6; donc la probabilité d'amener 6 est $\frac{1}{6}$.

Autre exemple. On jette en l'air un *penny* deux fois de suite et on me demande si face tournera au moins une fois. Je n'en sais rien, mais je sais qu'il y a 4 événements possibles et également possibles, à savoir qu'il tourne :

au 1er coup	au 2e coup
Face.	Face.
Face.	Pile.
Pile.	Face.
Pile.	Pile.

De ces 4 événements, les trois premiers donnent face au moins une fois ; la probabilité d'amener face au moins une fois est donc $\frac{3}{4}$.

Comme on le voit, ce dernier exemple se réfère au cas de la répétition d'événements d'une certaine espèce. En analysant avec exactitude ce dernier cas, les mathématiciens démontrent ce qu'on appelle le théorème ou la règle de Bernouilli (du nom de l'inventeur). On peut la formuler comme il suit :

Pierre et Paul jouent à pile ou face ; les chances de Pierre sont précisément égales à celles de Paul.

Pierre et Paul conviennent de jouer une série de 10 parties. Il peut arriver que Pierre gagne 1 fois et perde 9 fois, ou que Pierre gagne 2 fois et perde 8 fois, ou que Pierre gagne 5 fois et perde 5 fois, ou que Pierre gagne 9 fois et perde 1 fois. Tous ces cas sont possibles, mais non pas également probables. Le plus probable de tous, c'est que Pierre gagnera 5 fois et perdra 5 fois. Ainsi le spectateur qui parierait que Pierre gagnera 5 fois et perdra 5 fois aurait plus de chances que celui qui parierait par exemple que Pierre ga-

gnera 1 fois et perdra 9 fois. Mais, dans tous les cas, il faut bien observer que la chance pour que Pierre gagne 5 fois et perde 5 fois n'est qu'une simple probabilité dont la grandeur ne peut être appréciée que par rapport à une autre probabilité, par exemple à celle qu'il y a pour que Pierre gagne 1 fois et perde 9 fois.

Pierre et Paul conviennent de jouer une série de 100 parties. Il peut arriver que Pierre gagne 1 fois et perde 99 fois, ou que Pierre gagne 2 fois et perde 98 fois, etc. De tous ces cas possibles, mais inégalement probables, le plus probable, c'est que Pierre gagnera 50 fois et perdra 50 fois. Les autres sont d'autant plus probables qu'ils se rapprocheront plus de celui-là. Il est plus probable que Pierre gagnera 51 fois et perdra 49 fois, qu'il n'est probable que Pierre gagnera 52 fois et perdra 48 fois; il est plus probable que Pierre gagnera 2 fois et perdra 98 fois qu'il n'est probable que Pierre gagnera 1 fois et perdra 99 fois. Il est *beaucoup* plus probable que Pierre gagnera 49 fois et perdra 51 fois qu'il n'est probable que Pierre gagnera 1 fois et perdra 99 fois.

Pierre et Paul conviennent de jouer une série de 1000 parties. Il peut arriver que Pierre gagne 1 fois et perde 999 fois, ou que Pierre gagne 2 fois et perde 998 fois, etc. De tous ces cas possibles mais inégalement probables, le plus probable est que Pierre gagnera 500 fois et perdra 500 fois.

On pourrait continuer de la sorte indéfiniment, mais la première partie de la règle semble assez clairement expliquée. Passons à la seconde.

Il existe une certaine probabilité pour que Pierre gagne 5 fois sur 10 parties; il en existe une autre pour que Pierre gagne 50 fois, sur 100 parties; il en existe une autre encore pour que Pierre gagne 500 fois sur 1000 parties; ainsi de suite. Quand on compare entre elles toutes ces probabilités, on trouve que la première est plus grande que la seconde, que la seconde est plus grande que la troisième, la troisième que la quatrième, et ainsi de suite. Il est plus probable que Pierre gagnera 5 fois dans une série de 10 parties qu'il n'est probable que Pierre gagnera 50 fois dans une série de 100 parties; il est plus probable que Pierre gagnera 50 fois dans une série de 100 parties qu'il n'est probable que Pierre gagnera 500 fois dans une série de 1000 parties. En un mot, à mesure que le nombre des parties augmente, la probabilité que Pierre gagnera la moitié des parties diminue.

Telle est la seconde partie de la loi de Bernouilli. Il semble qu'elle soit directement contraire à ce qu'on entend d'ordinaire par *la loi des Grands-Nombres*. Voici maintenant la troisième partie de notre loi.

Nous venons de comparer entre elles la probabilité que Pierre gagne *justement* 5 fois sur 10, 50 fois sur 100, 500 fois sur 1000, comparons présentement la probabilité que Pierre gagne *à peu près* 5 fois sur 10, 50 fois sur 100, 500 fois sur 1000, etc. La probabilité que Pierre gagne *à peu près* 5 fois sur 10 est plus petite que la probabilité que Pierre gagne *à peu près* 50 fois sur 100; la probabilité que Pierre gagne *à peu près* 50 fois sur 100 est plus petite que la probabilité que Pierre gagne à peu près 500 fois sur 1000, etc. Ainsi, à mesure que le nombre des parties augmente, la probabilité que Pierre gagnera *à peu près* la moitié de ces parties augmente et peut devenir enfin aussi grande qu'on voudra.

Voilà certes un résultat imprévu et qui a de quoi surprendre. A mesure que l'on considère des séries de parties de plus en plus grandes, la probabilité que Pierre gagnera justement la moitié des parties de chaque série diminue, tandis que la probabilité que Pierre gagnera à peu près la moitié des mêmes parties augmente. Et, tandis que la première probabilité diminue indéfiniment, la seconde augmente indéfiniment.

Il nous est impossible d'exposer en détail les applications que l'on peut faire de ce célèbre théorème, mais nous devons essayer d'en faire comprendre la portée au moins par un exemple.

On me présente une urne qui contient deux boules, et on me demande de décider si les deux boules sont de la même couleur, en me permettant de tirer une boule, de constater sa couleur, puis de la remettre dans l'urne, avec la faculté de recommencer indéfiniment l'expérience.

Je tire une boule de l'urne; cette boule se trouve blanche. Ce seul essai ne paraît pas bien concluant.

Je fais une nouvelle expérience composée de dix épreuves. Dans les dix épreuves, la boule tirée se trouve blanche. Là-dessus, voici comme je raisonne : Si les deux boules sont de couleur différente, la probabilité d'amener dix fois de suite une boule blanche est, d'après la règle de Bernoulli, $\frac{1}{1024}$. C'est donc un événement qui dans une longue suite d'épreuves ne devrait pas se présenter plus souvent qu'une fois sur 1024 événements. J'ai donc à choisir entre ces deux hypothèses : ou que les deux boules seront blanches, ou qu'un événement fort rare s'est produit. La première hypothèse est évidemment préférable.

Je fais encore une nouvelle expérience, composée cette fois de 100 épreuves. Dans les 100 épreuves, la boule tirée s'est trouvée blanche. J'ai maintenant à choisir entre ces deux hypothèses : ou que les deux boules sont blanches, ou qu'un événement s'est réalisé, dont la

probabilité est plus petite qu'une fraction dont le numérateur est l'unité et dont le dénominateur est le nombre 126 suivi de 28 zéros.

Cette probabilité est tellement petite qu'on peut pratiquement la considérer comme nulle, ce qui revient à dire que nous avons le choix entre deux hypothèses dont l'une implique un fait physiquement impossible. L'autre se trouve donc démontrée par une sorte de *reductio ad absurdum*.

Ainsi, par un artifice de raisonnement fondé sur le théorème de Bernouilli, nous pouvons passer du cas où nous pouvons évaluer le nombre des événements favorables et le nombre des événements possibles au cas beaucoup plus fréquent où une telle évaluation n'est pas possible. C'est ce que les mathématiciens appellent le passage du cas de la probabilité *a priori* au cas de la probabilité *a posteriori*. Mais nous pouvons aller encore un peu plus loin [1].

L'expérience démontre que le nombre des naissances masculines est en général au nombre des naissances féminines comme 106 est à 100. Nous pouvons, en appliquant le théorème de Bernouilli, conclure que la probabilité qu'une naissance à venir soit masculine est $\frac{106}{206}$, tandis que la probabilité que cette même naissance sera féminine est seulement $\frac{100}{206}$. L'avantage de cette représentation de la chance est de nous permettre de comparer entre eux avec une complète exactitude des cas fort différents les uns des autres. Nous pouvons de la sorte nous former rapidement une opinion précise sur des cas nouveaux en les identifiant à de certains cas habituels et bien connus.

Nous sommes maintenant en présence de deux théories : la première, celle de M. Venn entièrement fondée sur l'expérience; la seconde, celle des mathématiciens, entièrement *à priori*. Nous devons examiner la comparaison qu'en fait M. Venn lui-même avec une sagacité, une impartialité, un libéralisme philosophique vraiment extraordinaires.

Il faut d'abord observer que pratiquement la méthode expérimentale est sans emploi. Pour savoir quelle est la chance d'amener face 10 fois de suite, personne n'a jamais imaginé de jeter en l'air un penny cinq ou six millions de fois pour examiner ensuite la proportion du nombre des événements constatés par l'observation. Si je veux savoir quelle est la chance pour qu'un joueur de whist ait à lui seul 10 atouts, je ne prendrai certes pas un jeu de cartes pour en faire un nombre énorme de distributions et trancher la question

1. V. COURNOT, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, c. VIII.

par expérience. Quand tous les habitants de la terre s'entendraient pour faire l'expérience en question, il leur faudrait plusieurs années de travail avant d'arriver à une conclusion certaine. Les questions de ce genre se sont toujours traitées et se traiteront toujours algébriquement. La méthode mathématique a donc tout l'avantage? Nullement. La méthode mathématique prise comme une méthode *a priori* pourrait bien n'être au fond qu'une simple pétition de principe. Il suffit pour le faire voir d'une remarque très-simple.

Toute la démonstration de Bernouilli repose sur un principe : Au jeu de pile ou face, par exemple, il y a 2 événements possibles et *également possibles*. Ou cette expression n'a pas de sens ou bien elle signifie que dans une longue série d'épreuves pile et face tourneront aussi souvent l'une que l'autre. Mais n'est-ce pas là précisément ce que le théorème de Bernouilli a pour objet de démontrer ? Les mathématiciens ont souvent avancé que leur principe est une application du principe de la raison suffisante. Il n'y a pas de raison pour que pile tourne plus souvent que face, donc pile tournera aussi souvent que face. Mais ne sommes-nous pas dans l'ignorance des causes qui amènent chaque événement ? Comment pouvons-nous savoir qu'il n'y a pas de raison pour qu'un événement d'une espèce soit plus fréquent que l'événement contraire. C'est surtout quand on veut faire application du théorème de Bernouilli en dehors des jeux de hasard à des phénomènes d'ordre purement naturel que les inconvénients se multiplient. Il en est de la loi de Bernouilli comme de toutes les lois purement numériques. Mathématiquement leurs applications sont sans limites, mais tout le monde sait qu'en physique une loi numérique en dehors de certaines limites devient une pure illusion. La loi de Mariotte est très-vraie; personne n'en doute. Mais quel est le physicien qui calculerait d'après la loi de Mariotte le volume d'un décimètre cube d'hydrogène soumis à la pression de 100 atmosphères ? Ainsi la méthode expérimentale semble regagner au point de vue des principes tout ce qu'elle a perdu au point de vue des applications pratiques.

Je crois qu'il est difficile de contester dans son ensemble et même dans la plupart de ses détails la critique de M. Venn. Je voudrais seulement présenter quelques considérations d'abord sur l'application du principe de la raison suffisante, ensuite sur la nature du calcul des probabilités considéré comme science mathématique.

La critique de l'usage que font les mathématiciens du principe de la raison suffisante est devenue pour les partisans de la méthode expérimentale une sorte de lieu commun. La plupart des développements qu'on en a faits se réfèrent à un passage bien connu du *Sys-*

tème de logique de M. Stuart Mill [1]. Il est possible qu'une foule d'auteurs de second ordre aient mérité les reproches de M. Mill. Mais on ne saurait adresser de semblables critiques à de vrais mathématiciens sans une erreur évidente dans l'interprétation de leur pensée. Voici par exemple un passage de Poinsot qui se réfère précisément à l'un des exemples choisis par M. Mill :

« L'idée que nous avons des corps est telle, que nous ne supposons pas qu'ils aient besoin de mouvement pour exister. Ainsi, quoiqu'il n'y ait peut-être pas dans l'univers une seule molécule qui jouisse d'un repos absolu, même dans un temps limité très-court, nous n'en concevons pas moins clairement qu'un corps puisse exister en repos.

Mais, si ce corps est une fois en repos, il y demeurera toujours, à moins qu'une cause étrangère ne vienne l'en tirer, car, comme le mouvement ne peut avoir lieu que dans une certaine direction, il n'y aura pas de raison pour que le corps se meuve d'un côté plutôt que de tout autre ; et, par conséquent, il ne se mouvra point. Donc, si un corps en repos vient à se mouvoir, on peut être assuré que ce n'est qu'en vertu d'une cause étrangère, qui agit sur lui. Cette cause, quelle qu'elle soit, qui ne nous est connue que par ses effets, nous l'appelons force ou puissance. La force est donc une cause quelconque de mouvement [2]. »

Faut-il conclure de ce passage que, pour Poinsot, les forces soient des êtres métaphysiques, immatériels, extérieurs aux corps, qui viennent agir sur eux pour les mettre en mouvement, comme la raquette d'un enfant qui envoie et qui renvoie la balle? Nullement. Poinsot veut dire simplement ceci : pour exposer avec clarté les principes de la mécanique, il faut supposer, si l'on veut, par abstraction, que tout mobile se distingue des causes qui peuvent le mouvoir quand il est en repos ou modifier son mouvement quand il est en mouvement. Cela posé, si l'on admet *par hypothèse* qu'un corps est en repos, et si l'on admet aussi par hypothèse qu'aucune cause de mouvement n'agit sur lui, le corps restera en repos; car il n'y a rien dans l'hypothèse qui puisse expliquer son mouvement, et l'on n'a pas le droit de chercher uue explication en dehors de l'hypothèse. — Alors, dira-t-on, c'est un cercle. Vous posez que le corps est en repos, et vous concluez qu'il est en repos. Point du tout. Pour qu'il y eût un cercle, il faudrait qu'il y eût raisonnement ; or Poinsot ne raisonne pas et ne démontre rien. Il explique simplement dans quelles conditions

1. L. V, c. III, § 5.
2. *Éléments de statique*, p. 1.

idéales doit se placer celui qui veut étudier la mécanique rationnelle. Mais pourquoi s'imposer de telles conditions? Parce qu'il est impossible de faire autrement. Comme le remarque fort bien Poinsot, il n'y a peut-être pas une seule molécule qui jouisse d'un repos absolu. Eh bien, je demande s'il est possible d'étudier ou même de concevoir la science du mouvement sans l'idée du repos. En tous cas, dira-t-on, la mécanique entendue de la sorte est une science purement idéale et par conséquent purement chimérique. Point du tout. La mécanique est une science très-solide et très-positive, car l'expérience qui ne peut vérifier ses principes à cause de leur simplicité vérifie toutes ses conclusions. Sans cette science idéale, qu'on appelle la mécanique, les résultats de l'expérience ne pourraient être interprétés.

Voici, je crois, la suite logique des opérations intellectuelles que nous avons à considérer. Les phénomènes de la nature sont produits d'ordinaire par des groupes d'antécédents trop complexes pour qu'on puisse les démêler immédiatement par l'observation. On tâche donc d'observer quelques phénomènes très-simples qui puissent s'expliquer par des principes ou hypothèses très-simples elles-mêmes et très-générales. On développe par la déduction les conséquences de ces principes et on recherche si ces conséquences sont conformes à l'expérience.

Cette méthode est-elle contraire à la doctrine bien connue de M. Stuart Mill? Nullement. N'est-ce pas M. Stuart Mill qui dans deux admirables chapitres de son *Système de Logique* (L. III, ch. x et xi) a démontré que, quand les effets des causes concourantes sont composés, *la méthode d'expérimentation pure, comme la méthode d'observation pure, est inapplicable* (§§ 7, 8)? N'est-ce pas lui encore qui a résumé en ces termes la vraie doctrine sur ce point :

« Le mode d'investigation qui, par suite de l'inapplicabilité constante des méthodes directes d'observation et d'expérimentation, reste comme principal instrument de la connaissance acquise ou à acquérir relativement aux conditions et aux lois de réapparition des phénomènes les plus complexes, s'appelle, au sens le plus général, la méthode déductive et consiste en trois opérations : 1° une induction directe; 2° un raisonnement; 3° une vérification (C. XI, § 1). »

C'est ainsi qu'une discussion sur le principe de la raison suffisante nous a conduits insensiblement à des considérations générales sur l'emploi de la méthode mathématique dans l'étude de certaines questions qui appartiennent essentiellement à la physique. Nous pouvons maintenant rechercher si ces mêmes considérations ne peuvent pas éclaircir le point particulier qui nous occupe.

Si l'on n'avait jamais observé qu'au jeu de pile ou face les pertes

et les gains de chacun des deux joueurs s'équivalent à peu près, je suis convaincu qu'on aurait eu bien de la peine à le découvrir par un raisonnement *à priori*. On a donc dû partir de l'observation du fait et cette observation a donné l'idée d'examiner avec soin les conditions dans lesquelles chaque coup se produit. L'analyse a d'abord établi qu'il n'y avait que deux événements possibles et comme rien ne pouvait faire croire que l'un de ces deux événements fût autrement possible que l'autre, on a dû *supposer* qu'ils l'étaient également. Dans la suite, on a développé par un raisonnement mathématique les conséquences de cette supposition, et c'est ainsi qu'on est parvenu au théorème de Bernouilli. Enfin, l'expérience ayant toujours vérifié les conséquences de ce théorème, on a dû admettre comme solidement établies les hypothèses sur lesquelles on se fonde pour le démontrer.

Mais, dira-t-on, pourquoi cette marche détournée? N'est-il pas bien plus simple d'admettre immédiatement que dans une longue suite de coups pile et face tournent aussi souvent l'une que l'autre? Il serait peut-être en effet possible de le faire, si l'on examinait toujours des cas aussi faciles que celui de pile ou face. Mais il n'en est plus de même quand on considère des cas un peu plus compliqués. Cherchez à l'aide de la seule observation, et sans aucun calcul, sur combien de coups il se présente d'ordinaire une succession continue de dix *faces*, et vous verrez combien il vous faudra dépenser de temps, d'efforts et de sagacité avant de découvrir le nombre 1024. — Voici encore une conséquence du théorème de Bernouilli. A mesure que l'on considère des séries de parties de plus en plus grandes, la probabilité qu'un joueur gagnera justement la moitié des parties de chaque série diminue, tandis que la probabilité que le même joueur gagnera à peu près la moitié des parties augmente. Et, tandis que la première probabilité diminue indéfiniment, la seconde augmente indéfiniment. Je crois qu'il serait bien difficile de déduire une telle loi des seuls résultats fournis par l'expérience. Assurément, si l'exemple choisi était un peu complexe, une pareille déduction serait impossible absolument.

Sommes-nous en tout cela bien éloignés de M. Venn? Je ne le crois pas. En effet, voici quel est son dernier mot : Quand on veut étudier une série fournie par la nature, on est obligé de lui substituer une série idéale avec laquelle la série donnée se confond entre certaines limites et qui se prête à l'emploi de l'analyse mathématique. Sous une autre forme, c'est à peu près ce que nous avons dit nous-même.

T. V. Charpentier.

(*La fin prochainement.*)

LES

NOUVELLES PHILOSOPHIES
EN ALLEMAGNE

HARTMANN, DÜHRING ET LANGE

Nous assistons, depuis quelque temps, au réveil de la spéculation philosophique en Allemagne. Dans la mêlée confuse des écoles, trois doctrines surtout sont l'objet de l'attention et de la faveur publiques. Trois noms, presque ignorés il y a une douzaine d'années, ont paru soudain obscurcir de leur éclat les vieilles renommées. Ce n'est pas que les nouveaux philosophes l'emportent, également et d'une manière incontestable, sur leurs devanciers par l'érudition, l'originalité de la pensée ou le talent du style. L'œuvre du vénérable Lotze, par exemple, soutient sans désavantage la comparaison avec les productions de ses jeunes rivaux de gloire. Mais aucune doctrine, aucun livre ne répondent mieux que ceux de Hartmann, de Dühring et de Lange aux besoins nouveaux des intelligences.

Le mécanisme avec le principe de la conservation de l'énergie, et celui de l'équivalence et de la transformation des forces; l'évolution appliquée à tout le règne des êtres vivants, à la société humaine comme aux organismes naturels; enfin la vie étendue indéfiniment et associée volontiers au sentiment et à la conscience, sous les formes obscures ou distinctes de l'activité végétative et de l'animalité : toutes ces conquêtes ou ces hypothèses de l'expérience et du raisonnement, en renouvelant la science, ont dû modifier aussi les conceptions philosophiques.

A cette révolution des idées correspond celle des besoins moraux. La religion n'est plus maîtresse incontestée des intelligences. Les travaux de la critique ont ébranlé l'autorité des vieux dogmes : ils n'ont pas déraciné le sentiment religieux. Le mystère de la destinée humaine continue de préoccuper, de tourmenter bien des

âmes. Et là où l'individu paraît s'oublier lui-même, c'est pour songer davantage à l'avenir de la société. En un mot, le problème social, le problème religieux passionnent, tantôt se heurtant, tantôt se conciliant, la majorité des esprits sérieux et sincères.

A ce triple besoin, scientifique, religieux et politique, de l'âme contemporaine, Hartmann, Dühring et Lange ont, plus que tous les autres, entrepris de donner satisfaction. Là est la raison dominante de leur rapide succès. Le grand ouvrage de Hartmann, la *Philosophie de l'Inconscient*, atteignait en moins de dix années sa huitième édition, puisque la première édition est de 1869, et qu'au moment même où nous écrivons se publie la huitième ; en même temps, des traductions le faisaient connaître en Russie, en Suède et en France. L'*Histoire du matérialisme* de Lange compte déjà trois éditions et vient de paraître en français et en anglais. Enfin une nouvelle édition est annoncée du *Cursus der Philosophie* de Dühring, et de son *Histoire critique de la philosophie*, qui en avait eu deux précédemment, en 1871 et en 1874.

Autour de ces trois philosophes, des écoles se sont formées qui se recommandent déjà, bien qu'inégalement, par le nombre, l'ardeur et le talent des disciples. Lange n'est plus là pour défendre sa doctrine, mais Cohen et Vaihinger se font les interprètes sympathiques ou convaincus de sa pensée. Aux côtés de Hartmann combattent des hommes tels que Carl du Prel et Moritz Venetianer, au nom desquels il convient de rattacher celui du regrettable Taubert. Si nous ne pouvons signaler encore parmi les adhérents de Dühring, que le nom de F. Wollny, nous savons qu'à Berlin l'action de l'auteur du *Cursus* va tous les jours grandissant.

Outre que les philosophies dont nous parlons ont paru et se sont développées dans la même période de temps, elles offrent à celui qui les veut étudier l'avantage de répondre aux trois directions essentielles de la philosophie moderne. Les tendances des esprits contemporains, en effet, se partagent à peu près également entre l'idéalisme, le matérialisme et le criticisme : entre la doctrine qui réduit tout à l'esprit, celle qui ramène tout à la matière, et celle enfin qui fait profession d'ignorer l'essence des choses.

C'est une bonne fortune pour le public qu'un écrivain comme Vaihinger, connu déjà par d'intéressantes notices, lues à l'Association philosophique de Leipzig (par exemple, sur le *naturalisme* de Czolbe), ou publiées par la *Revue* d'Avenarius, ait réuni dans une étude comparée les trois doctrines de Hartmann, Dühring et Lange [1].

1. *Hartmann, Dühring und Lange, ein Kritischer Essay von* HANS VAIHINGER. Iserlohn, chez Baedeker.

Nul livre ne permet mieux de pénétrer dans les dispositions philosophiques de l'Allemagne actuelle. L'exposition est claire, méthodique; les rapprochements, multipliés et ingénieux. Nous mettons à profit cet intéressant travail; nous ne le prenons pas pour modèle. La critique s'y montre trop partiale. Au lieu d'une étude d'histoire ou d'un jugement désintéressé, c'est un plaidoyer passionné en faveur de Lange et du néokantisme, que nous rencontrons. Nous nous efforcerons de garder le ton de l'historien; et, sans renoncer à donner notre avis quelquefois, nous nous attacherons surtout à rassembler pour le lecteur les éléments d'une saine appréciation.

I. Théorie de la connaissance.

Un premier problème s'impose, depuis Kant, à tout esprit qui veut sérieusement philosopher. On doit s'être fait une théorie de la connaissance, avant de procéder à la construction d'un système. Comme le remarque judicieusement Kirchmann, la théorie de la connaissance n'est pas l'un des fondements, mais le fondement essentiel et unique d'une doctrine philosophique.

Les trois philosophes dont nous nous occupons l'ont bien compris. Dühring débutait en 1865 dans la carrière philosophique par sa *Dialectique naturelle*, ou *Essai de fonder la science et la philosophie sur des principes logiques nouveaux*. En 1869, M. de Hartmann publiait une première fois, sous le titre de *la Chose en soi et sa Nature*, et en 1875, dans une seconde édition, sous celui de *Fondement critique du réalisme transcendantal*, un examen approfondi des principes sur lesquels repose notre croyance à la réalité des choses. Le livre de Lange, l'*Histoire du matérialisme*, est tout entier, à son tour, une critique des fondements de la connaissance; et nous avons eu l'occasion de faire remarquer ailleurs, qu'il porterait aussi justement le nom de critique des principes du matérialisme que celui d'histoire du matérialisme. L'ouvrage posthume de Lange, malheureusement inachevé, que son ami Cohen a publié sous le titre d'*Études logiques* en 1877, témoigne à la fois par ce qu'il contient, et par ce que l'auteur se proposait d'y mettre, de la préoccupation constante, presque exclusive, qui attachait Lange au difficile et important problème de la critique des sources de la connaissance.

On le voit, nos trois philosophes ont cherché à satisfaire, dans une mesure bien inégale sans doute, aux exigences que l'immortel exemple de la philosophie kantienne a communiquées à la pensée

moderne. Il est curieux de se demander d'abord jusqu'à quel point l'action de Kant s'est exercée sur eux. Kant est le père de la critique, comme Aristote celui de la logique. On ne peut continuer ou refaire son œuvre, sans commencer par la juger.

Hartmann en fait ressortir habilement les conséquences sceptiques, et essaye de tirer de l'analyse des catégories un réalisme, qui concilie les exigences de la science et celles de la métaphysique, qui échappe au subjectivisme ruineux ou contradictoire de l'idéalisme critique, sans tomber dans le dogmatisme naïf de la croyance populaire ou s'égarer dans les chimères de la philosophie transcendante. Dühring rejette presque absolument, comme Gidéon Spicker, la critique de Kant. Il l'accuse, non moins que le positivisme de Comte, d'avoir étouffé, sous des raisonnements sophistiques, la foi naturelle de l'esprit humain dans sa légitimité et dans sa puissance. A l'exemple du christianisme, elle a enseigné et rendu plus profond, plus irrémédiable, le divorce de la chair et de l'esprit, de la matière et de la pensée. Lange, au contraire, s'associe pleinement à la conception fondamentale du kantisme, la distinction du monde des phénomènes et de celui des noumènes, l'opposition nettement tranchée du domaine de l'expérience et de celui de la spéculation.

A l'encontre de Kant, Dühring et Hartmann professent le principe hégélien de l'identité de l'Être et de la pensée. Les formes *à priori* de l'intelligence sont celles mêmes de la réalité. Les lois logiques de la causalité, de la raison suffisante, de l'analogie, dominent également et les choses et l'esprit. Hartmann, dans son *Fondement critique du réalisme transcendantal*, s'attache à démontrer la valeur objective des catégories. Dühring, dans sa *Dialectique naturelle* et dans son *Cursus*, s'applique à soutenir que le principe logique de la raison suffisante ne s'applique ni aux unités atomiques, ni aux types spécifiques et aux lois qui en règlent l'apparition successive, ni enfin à l'Être universel. Ces réalités suprêmes sont comme les « *nécessités dernières* », dont l'affirmation s'impose, mais demeure inexplicable à la raison. La logique hégélienne, dont Dühring s'inspire plus souvent qu'il ne l'avoue ou ne le croit, reçoit par là une profonde atteinte. Lange, fidèle avant tout aux enseignements de la *Critique de la raison pure*, considère la connaissance humaine comme la résultante de deux facteurs également inconnus, la chose en soi et notre organisation, qui ne sont, au fond, pour nous que deux concepts négatifs et comme les limites infranchissables de notre savoir. Nos sensations et nos jugements se composent d'un double élément, d'une matière variable et d'une forme constante. C'est à l'expérience à les distinguer : et tandis que Kant fait reposer la détermination des for-

mes pures de la pensée sur l'activité spontanée et *à priori* du moi, Lange prétend la fonder exclusivement sur les données de l'expérience [1]. Aussi ne réclame-t-il, pour les catégories comme pour la connaissance humaine tout entière, qu'une valeur relative, qu'une vraisemblance plus ou moins grande. Ni le nombre de ces formes ne lui paraît, comme à Kant, pouvoir être fixé d'une manière définitive et irréductible; ni leur démonstration ne revêt chez lui, comme chez son maître, le caractère d'une certitude apodictique. Reconnaissons cependant que les conclusions sceptiques, auxquelles l'entraîne inévitablement ce relativisme de la connaissance, cèdent chez Lange, comme chez Kant, aux besoins impérieux du dogmatisme moral; et que les inflexibles exigences de la raison pratique corrigent à chaque instant, non sans doute sans de flagrantes contradictions, les fâcheuses conséquences de la théorie de la connaissance.

De ces premières différences en découlent nécessairement beaucoup d'autres. Comparons successivement les théories de nos trois auteurs sur la connaissance mathématique, la connaissance expérimentale et la connaissance philosophique.

Le temps et l'espace sont pour Lange, comme pour Kant, des formes subjectives de la pensée. Hartmann et Dühring en font les formes des choses en soi, comme de l'entendement; mais les choses en soi n'étant pour Hartmann, comme l'Un tout leur principe, que des réalités spirituelles, que des essences constituées exclusivement par la volonté et l'idée, le temps et l'espace n'ont qu'une signification à vrai dire idéale, et ne diffèrent dans la chose en soi et dans notre esprit que comme l'idéalité inconsciente diffère de l'idéalité consciente. On ne saurait donc confondre le réalisme transcendantal de Hartmann, si voisin par tant de côtés de l'idéalisme des philosophes de l'identité, avec le réalisme pur et simple de Dühring. Quoi qu'il en soit, Hartmann et Dühring sont également hostiles aux tentatives récentes de la métagéométrie, et ne voient que de stériles fantaisies dans les hypothèses de Gauss, de Riemann et d'Helmholtz. Lange, au contraire, y trouve la confirmation de son relativisme, qui ne reconnaît au temps, à l'espace et aux concepts mathématiques qu'une valeur purement subjective.

La connaissance empirique n'est pas plus chez Hartmann et Dühring que chez Kant l'œuvre exclusive de l'entendement, coordonnant les données des sens d'après les règles inflexibles des catégories. L'imagination a son rôle dans la science comme dans la nature; et les hypothèses qui satisfont le mieux les besoins architectoniques de

1. Vaihinger, p. 59 de l'ouvrage cité.

l'esprit, comme dit Kant dans sa *Méthodologie*, ont droit d'intervenir dans l'explication de la réalité. Mais, d'après Dühring, « la fonction synthétique de l'imagination » répond « à une fantaisie objective de la nature ». Chez Hartmann, la logique de l'idée gouverne à la fois la nature et l'esprit, et les mêmes inspirations de l'Inconscient sont au fond des créations du génie scientifique et des créations de la nature. Toutefois l'imagination de l'homme a besoin du contrôle incessant de l'expérience. Hartmann n'est pas moins affirmatif sur ce point que Dühring, bien que la pratique chez lui démente souvent la théorie. Lange non plus n'interdit pas au savant l'usage de l'imagination. Nul n'a témoigné un sentiment plus vif du rôle de l'élément formel, de l'activité synthétique, de l'inspiration créatrice dans la pensée humaine. Pourtant il n'accorde aux constructions qu'enfante l'imagination qu'une signification et une portée poétiques. Le domaine de la science est rigoureusement délimité pour lui par l'application du mécanisme expérimental : là est la région de la certitude théorique, c'est-à-dire au fond uniquement des probabilités vérifiables pour tous : en dehors s'étend le monde infini des hypothèses, des opinions et des préférences individuelles.

La téléologie reste pour Lange un principe purement *régulatif*, tandis que Dühring et Hartmann en font un principe *constitutif* de la connaissance. Parmi les éléments constants (*Beharrungselemente*) de la réalité, à côté des atomes et des lois de leurs changements mécaniques, Dühring fait figurer les types spécifiques. On ne peut supprimer le concept de fin, sans faire violence à l'entendement : mais la finalité dans la nature n'est nullement attachée à la conscience. Dühring dit quelque part que la nature tend, par la série de ses transformations, à la production des êtres conscients, comme à sa fin dernière ; et qu'un monde d'où la conscience serait absente serait une œuvre aussi déraisonnable qu'un drame sans spectateurs. A ces principes formels, Dühring ne se met aucunement en peine de rattacher les principes de son mécanisme. Une insurmontable contradiction, un dualisme flagrant compromet, dès le début, l'unité de son système. Chez Hartmann, la téléologie est partout, bien qu'elle essaye, plus ou moins heureusement, de se concilier avec les exigences du déterminisme mécanique. Lange proscrit sévèrement de la science expérimentale toute forme d'explication téléologique [1]. Il ne doute pas que l'avenir ne réussisse à ramener les organismes, comme la matière, aux lois d'une mécanique universelle, analogue à celle que concevait Descartes. Il n'en soutient pas moins que la sensation et la pensée sont absolument réfractaires

1. Vaihinger, p. 64.

aux méthodes et aux principes du physicien, et commente avec complaisance le célèbre aphorisme de Dubois-Reymond, l'*ignorabimus*, qui mit en émoi et passionne encore le monde savant d'outre-Rhin.

La psychologie ne peut, selon Lange, essayer qu'une explication empirique du cours des phénomènes intellectuels et moraux : la méthode analytique de la psychologie associationiste ne conduit à aucune certitude scientifique. L'observation de conscience ne mérite pas cependant la condamnation absolue dont Comte avait prétendu la frapper; et sa valeur pratique ne permet pas d'en abandonner l'emploi. La science véritable des phénomènes psychologiques ne pourra se construire qu'à l'aide de la méthode somatique, c'est-à-dire que par l'usage industrieux et constant des procédés et des résultats de la physiologie, qu'à l'aide des méthodes de la psycho-physique [1]. Hartmann ne s'exprime pas aussi nettement que Lange sur la méthode des études psychologiques. Il n'est ni hostile ni étranger aux nouveautés de la psychologie physiologique; et, comme le montrent surtout les additions faites à la septième édition, il attend beaucoup de ce que Lange appelle la méthode somatique pour la solution des problèmes de la vie spirituelle. Mais les interventions de l'Inconscient dans les processus de l'activité psychique, et les principes de l'association des idées sont trop souvent invoqués par lui, pour qu'on puisse méconnaître les différences profondes de méthode qui le séparent de Lange. Dühring est encore moins soucieux peut-être que Hartmann d'exposer avec clarté et avec conséquence ses vues sur l'étude des faits psychiques. L'explication mécanique et l'explication téléologique sont constamment mêlées par lui d'une façon indiscrète. En somme, la critique de la connaissance et des méthodes des diverses sciences a préoccupé beaucoup moins Hartmann et Dühring que Lange.

De même, à propos de la certitude de l'existence du monde extérieur, l'une des questions capitales de la théorie de la connaissance, Dühring ne semble pas soupçonner qu'il y ait là des difficultés à résoudre, ni même un problème à se poser. Hartmann, bien que mieux préparé par son idéalisme ou son réalisme transcendantal à comprendre et à mesurer les difficultés de la question, la résout par un acte de foi dans la sagesse de l'Inconscient, dans l'autorité infaillible de l'instinct, à peu près comme Descartes écartait l'hypothèse de son démon malin. Le génie critique de Lange fait effort pour se tenir à égale distance du dogmatisme vulgaire et du mysticisme spéculatif. Il ne voit dans le monde matériel qu'une classe de nos

1. Id., p. 117.

représentations, qui doivent leur forme à l'organisation psycho-physiologique du sujet et leur matière aux affections du même sujet, sans que nous puissions rien savoir de la cause de ces affections, la chose en soi, sans que nous soyons seulement en état de décider si elle existe indépendamment de l'esprit ou dans l'esprit lui-même, si elle est une ou plusieurs.

La théorie de la connaissance métaphysique n'est pas moins différente chez nos trois auteurs que celle de la connaissance scientifique ou expérimentale. Il n'y a pas, suivant Dühring, à distinguer entre le monde des phénomènes et celui des noumènes. La connaissance et la réalité tombent tout entières sous la prise des sens et de l'entendement. La faculté prétendue supérieure, qu'on décore du nom de raison, n'est, sous un déguisement mensonger, que l'imagination en délire des métaphysiciens. Elle ne saisit, dans ses intuitions transcendantes, que les rêves de leur cerveau malade. Il n'y a d'autre réalité que celle que touchent nos sens, que mesure et qu'explique notre entendement, ou celle que l'imagination du philosophe et du savant, dans ses hypothèses toujours respectueuses de l'expérience, se hasarde à pressentir : il n'y a d'autre réalité que la réalité matérielle. — La métaphysique de Hartmann prétend bien ne pas se séparer de la science et ne tenter qu'une explication spéculative des données de l'expérience, que traduire dans le langage propre à la métaphysique les résultats obtenus par la méthode inductive. Mais cette traduction répond à un besoin légitime et impérieux de la pensée humaine ; mais les vérités de la science, envisagées à la clarté des intuitions métaphysiques, revêtent un sens plus profond et plus vrai, non pas opposé, mais différent. Le métaphysicien, chez Hartmann comme chez Platon, voit les choses dans leur rapport avec l'absolu, avec la raison et la volonté éternelles. Il croit parvenir à démêler ainsi ce qui se cache de divin sous leurs formes mobiles et imparfaites, et les surprendre dans la vérité de leur essence. Elles ne sont pour lui, comme pour Spinoza, comme pour Hégel, que des modes éphémères, que des moments de la substance et de la vie universelles. Il en saisit l'enchaînement et l'harmonie à la lumière des grands principes de l'analogie, de la continuité, de la raison suffisante. Sans doute, le pessimisme de Hartmann aboutit à des conclusions bien différentes de celles de la plupart des grands métaphysiciens du passé. Mais ce sont les mêmes principes, la même méthode qu'il entend bien appliquer. Son originalité est de faire entrer dans ses constructions spéculatives les matériaux accumulés depuis un demi-siècle par les sciences de la nature ; et son pessimisme lui-même veut tirer toute son autorité des données de l'expé-

rience. Et cela est si vrai, que dans le chapitre consacré, à la fin de son grand ouvrage, à la détermination de la certitude métaphysique, Hartmann se résigne à ne revendiquer pour son système qu'une très-haute vraisemblance, c'est-à-dire, comme pour les théories que la science édifie laborieusement sur les données de l'expérience, qu'une certitude relative à la valeur et au nombre des arguments empiriques qui la soutiennent. Sans doute les raisonnements de l'auteur ne sont pas toujours d'accord avec ses intentions : mais nous exposons ici les principes de sa méthode plutôt que les applications qu'il en a faites. — Lange ne croit ni, comme Dühring, que la vérité scientifique tienne lieu de la vérité métaphysique, ni, comme Hartmann, que la seconde ait une certitude, ou si l'on aime mieux une vraisemblance supérieure à la première. L'une et l'autre sont des produits de l'organisation mentale du sujet pensant, et par conséquent ne doivent prétendre qu'à une valeur subjective. La seule différence qu'elles présentent, c'est que la science est l'instrument indispensable de notre activité matérielle, de nos relations avec le monde extérieur et par suite avec nos semblables, tandis que la métaphysique, comme la poésie, nous ouvre l'accès du monde idéal, la patrie préférée de nos âmes. La première nous est nécessaire comme le pain, la seconde comme l'amour. Dans l'une nous sentons, tout en le réduisant, notre esclavage à l'égard de la matière, tandis que par l'autre nous goûtons l'ivresse de la vie vraiment libre, de la vie divine. La vérité objective, absolue est un non-sens pour Lange. Mais si l'on parle d'une vérité humaine, relative, la science et la métaphysique peuvent y prétendre, à des titres divers ; et leur prix doit se mesurer à l'importance même des besoins différents, auxquels elles correspondent.

II. La matière, la vie, l'espèce, l'homme, les derniers principes.

Étudions maintenant les conceptions de nos philosophes sur les éternels objets de la spéculation philosophique ; et voyons quelles lumières nouvelles leur métaphysique a su tirer des récents enseignements de la science sur la matière, la vie, l'origine des espèces, sur l'homme enfin et sur les derniers principes.

La matière, telle que Dühring la conçoit, est bien différente de la matière telle que le vulgaire l'entend ou que la définissent les physiciens. Elle est le sujet commun, en qui résident les propriétés physiques et les propriétés spirituelles des êtres ; la source féconde, d'où

découlent le mouvement, la vie et la pensée. De ce que les propriétés mécaniques sont partout et toujours manifestées, tandis que la vie et la pensée n'apparaissent que comme des modes particuliers, passagers, il ne suit pas que les premières puissent être considérées comme constituant à elles seules la véritable essence des choses. On le voit, il y a loin du matérialisme de Dühring à celui d'un Démocrite ou d'un Hobbes. La matière ainsi entendue est bien près de se confondre avec la notion vague de l'être. Le philosophe ne nous explique toujours pas comment la quantité et la qualité, comment le mouvement et la pensée coexistent au sein de la matière. Leur opposition n'est-elle qu'apparente, comme le soutiennent dans des sens contraires les atomistes et les idéalistes ? Ou bien faut-il s'en tenir au concept de Spinoza, à la dualité des attributs de l'être universel ? Il semble bien que Dühring se rapproche, par de nombreuses affinités, du monisme spinoziste : mais sa véritable pensée ne ressort pas nettement de ses explications. C'est qu'au fond il n'a pas soumis à une critique suffisamment approfondie le concept de la matière. Il aurait fallu pour cela qu'il analysât les notions d'espace et de mouvement, qui sont impliquées dans celle de matière. Il préfère écarter comme chimériques les spéculations des métaphysiciens sur ce sujet, et s'en tenir au dogmatisme naïf d'un Démocrite. Aussi renouvelle-t-il sans hésiter la théorie surannée des anciens atomistes, sur la réalité des atomes et du vide [1]. Il perd ainsi le bénéfice des réserves qu'il avait formulées d'abord sur l'insuffisance du concept purement mécanique de la matière. — Hartmann et Lange ont, au contraire, consacré un de leurs meilleurs chapitres à déterminer l'origine, la valeur, le rôle de la notion de matière. Ils excellent l'un et l'autre à rajeunir la réfutation traditionnelle de l'atomisme par d'habiles emprunts aux récentes théories de la science. L'étude de Lange surtout est précieuse à consulter sur l'histoire des transformations scientifiques de la notion de matière. Pour tous deux, la matière se résout dans la force ; et les atomes ne sont, comme chez Leibniz, que des centres d'action mécanique. Pour tous deux encore, et en cela ils s'opposent directement à Dühring, la matière est une apparence. La métaphysique de Hartmann y voit, comme celle de Leibniz, un phénomène bien fondé (*benè fundatum*), une apparence objective (*objectiver Schein*). Les lois du mécanisme qui en régissent les mouvements répondent à la nécessité même des choses, ou encore ont leur principe dans la logique de l'Inconscient ; et, par conséquent, les relations

1. Vaihinger, p. 91 et suiv.

de temps et d'espace, que la causalité établit entre les atomes, expriment l'ordre même des représentations de la pensée éternelle. La critique de Lange se garde bien de ces affirmations audacieuses. Elle fait profession d'ignorer tout ce qui dépasse la sphère de la subjectivité, et ne considère le temps, l'espace, la matière, l'atome et le mécanisme que comme des formes de concevoir inhérentes à l'entendement humain, en dehors desquelles cesse pour nous toute compréhension, mais dont rien ne saurait garantir la vérité objective. Ajoutons encore que Hartmann n'est pas éloigné, dans l'élan de son idéalisme, de prêter la conscience même aux atomes, après qu'il a reconnu expressément en chacun d'eux, comme dans l'absolu lui-même, dont ils ne sont que des modes inférieurs, les deux attributs indissolubles de l'idée et de la volonté.

Il est intéressant de nous demander comment se comportent les trois doctrines vis-à-vis du principe nouveau de la conservation de l'énergie et de la transformation des forces. Sur ce point, comme sur d'autres, c'est le philosophe qui semble le moins accorder à la spéculation ou à la critique, qui s'écarte en réalité le plus des enseignements de la science proprement dite. Dühring repousse résolûment l'hypothèse de la transformation des forces. Il n'admet pas que les lois mécaniques qui président à la manifestation des propriétés physiques suffisent à rendre compte des combinaisons chimiques. La corrélation des propriétés physiques elles-mêmes ne lui paraît pas encore prouvée. Lange, au contraire, n'hésite pas à soutenir que toutes les forces de la matière, c'est-à-dire que toutes ses propriétés mécaniques, sont réductibles les unes dans les autres : et le principe de la conservation de l'énergie ne comporte, à ses yeux, aucune restriction, bien qu'il reconnaisse sans peine que l'expérience est encore fort éloignée d'en fournir la démonstration rigoureuse et complète. Hartmann est moins affirmatif. La science comme la critique ne lui paraissent exiger qu'une chose : c'est que les lois de la physique soient partout respectées, puisque, comme disent Leibniz et Kant, l'ordre et par suite l'intelligibilité des phénomènes sont à ce prix. Mais, une fois ces règles générales respectées, il n'est pas interdit de supposer que le mécanisme obéit à des lois spéciales dans le jeu des propriétés chimiques et surtout des propriétés organiques.

Le problème des origines et de la nature de la vie n'est pas moins diversement résolu que celui de la matière. La vie n'est pour Dühring que la manifestation de certaines énergies, latentes au sein de la matière, tant que les conditions nécessaires de leur apparition ne sont pas encore réalisées. Elle n'est pas un simple effet des pro-

priétés physiques ou chimiques : mais elle ne saurait apparaître ni se conserver sans leur concours. La génération spontanée n'a pas de sens, si l'on prétend que les seules lois du mécanisme physique ou chimique suffisent à faire sortir la vie de la matière brute : elle exprime une vérité incontestable, si l'on entend que la matière ou l'être se manifeste aussi naturellement, à son heure et en vertu de lois inéluctables, par les fonctions organiques que par les propriétés mécaniques ou par les affinités chimiques. Soutenir que la vie seule engendre la vie, et maintenir le vieil adage : « Omne vivum ex ovo », ce n'est pas résoudre le problème. Il reste toujours à expliquer la production du premier vivant. Et, à moins de renoncer à la science et de recourir à des interventions surnaturelles, il faut bien reconnaître que la nature, par son énergie propre, suffit à produire la vie comme tout le reste. Cette doctrine se rapproche au fond singulièrement de celle de Hartmann. Les interventions de l'Inconscient, qui enrichissent tout à coup la matière brute des propriétés organiques, ne traduisent, à vrai dire, et malgré certaines expressions malheureuses de Hartmann, que l'évolution, réglée par la logique éternelle, des puissances de la nature. Lange n'est pas ici moins directement opposé à Dühring qu'à Hartmann. Il n'admet pas que l'apparition de la vie réclame le concours de principes différents de ceux du mécanisme physique. La matière s'organise, comme elle obéit à l'attraction ou aux affinités chimiques, par l'action des mêmes lois : et le principe de l'équivalence des forces s'applique au monde des organismes comme à celui de la matière brute. Cette conviction n'empêche pas Lange de discuter, avec une inébranlable sérénité et une remarquable impartialité, les arguments contraires des partisans et des adversaires de la génération spontanée. Il les renvoie dos à dos, et se borne à rétablir les vrais principes, laissant aux investigateurs de l'avenir le soin de décider la question de fait.

Il garde la même réserve sur la question si souvent agitée, dans ces derniers temps, des origines de la vie psychique, et de l'apparition de la conscience. Les conditions mécaniques en pourront être déterminées sans doute, mais elles ne le sont pas encore. En tout cas, il faut soutenir énergiquement que, après comme avant, le phénomène de la première sensation demeurera aussi profondément mystérieux et inexplicable. On aura réussi à constater la corrélation de telle combinaison de la matière organisée et de telle manifestation de la conscience : les deux ordres de faits n'en resteront pas moins irréductibles l'un à l'autre. Et les méthodes de la science qui expliquent le premier seront toujours impuissantes à rendre compte du second. Dühring n'hésite pas à soutenir que la science

n'est pas plus réduite au silence sur ce point que sur les autres ; et que l'application du calcul et de l'expérience ne connaît pas de limites infranchissables. C'est par l'opposition des énergies de la matière, c'est par l'action combinée du mouvement mécanique et d'obscures tendances (*dunkeln Antrieben*)[1] de la matière que Dühring explique le fait de la conscience. Il n'est pas juste de soutenir qu'il dérive la pensée non plus que la vie du pur mécanisme. N'avons-nous pas vu déjà qu'il recourt à des types idéaux pour rendre compte de la diversité spécifique des organismes. Mais sa théorie, ici comme ailleurs, manque de clarté et de conséquence, par suite du dualisme secret dont elle contient les germes. La doctrine de Hartmann, en dépit des formes mystiques ou des métaphores qui l'enveloppent, est beaucoup plus facile à saisir et plus rigoureuse que celle de Dühring. La matière se résout en idée et en vouloir, comme toute autre forme de l'existence universelle ; le problème n'est plus d'expliquer comment s'effectue le passage de l'activité mécanique à l'activité psychique, mais comment l'être s'élève de l'inconscience à la conscience. Il serait même plus juste de dire que, la conscience étant partout présente dans l'univers, chez les individus atomiques comme chez les individus organisés, la conscience, au sens vulgaire du mot, la conscience animale, par exemple, ne diffère que par le degré de celle des végétaux, de celle des atomes. Il faut encore avouer, et Hartmann le reconnaît lui-même, que la Pensée absolue n'est pas aussi étrangère à la conscience qu'il paraît au premier abord ; et que par conséquent la conscience se trouvant dans le principe même des choses, le problème se réduit à expliquer comment de la conscience absolue ou de la supra-conscience dérive la conscience pure, avec ses oppositions, ses degrés et ses imperfections. Nous nous trouvons à peu près alors sur le même terrain et aux prises avec les mêmes difficultés que le spiritualisme proprement dit. Et, sur ce terrain, l'idéalisme hégélien, dont Hartmann s'inspire, est dans une situation bien autrement favorable que le matérialisme de Dühring. Il n'y a pas, pour lui, de saut, de brusque transformation dans l'évolution de la vie universelle. L'être ne s'élève pas tout d'un coup de l'activité mécanique à l'activité psychique. Partout se retrouvent, comme chez Leibniz, la représentation et le vouloir, avec des degrés à l'infini d'obscurité ou de distinction. C'est à notre avis l'une des questions les mieux étudiées dans le livre de Hartmann que celle des formes progressives de la conscience, que l'analyse de leurs conditions phy-

1. Vaihinger, p. 96.

siologiques et psychiques. Les additions de la septième édition montrent que l'auteur s'est efforcé de mettre à profit les travaux récents de la psychophysique, de la physiologie nerveuse. Sans doute il ne fait que tracer la voie ; mais c'est dans la direction qu'il a ouverte que d'autres, comme Boehm, comme Ochorowitz, etc., s'avancent aujourd'hui, et non sans succès. En résumé, sur ce grave problème des origines et du développement de la vie consciente, l'hypothèse de Hartmann, bien comprise, nous paraît mieux étudiée, plus conséquente, que le matérialisme flottant de Dühring, que la réserve sceptique de Lange.

Nous en dirons à peu près autant du jugement qu'il porte sur la plus considérable des récentes théories de la science, la théorie de l'évolution. Tout d'abord, signalons ce fait curieux, que de nos philosophes le plus intraitable adversaire de l'évolutionisme est justement l'homme que son matérialisme avéré semblerait devoir en rapprocher le plus ; tandis que la critique sévère du néokantien l'accepte et le loue presque sans réserve[1]. Et pour le remarquer en passant, n'est-on pas en droit de conclure de ce double fait que le darwinisme n'est pas aussi étroitement associé à la cause du matérialisme, que ses adversaires et ses partisans mêmes le croient trop aisément? Dühring n'admet pas plus le transformisme des forces physiques que celui des espèces vivantes. Il se déclare l'adversaire résolu de la célèbre hypothèse de Laplace sur la formation de notre système planétaire, par la condensation et le fractionnement progressif d'une nébuleuse primitive. Il est intéressant de suivre dans l'histoire des principes de la mécanique la discussion approfondie, où Dühring s'attache à mettre en lumière les lacunes et les vices de cette théorie, autant par des arguments de mathématicien que par des raisons de philosophe. A plus forte raison les hypothèses de la sélection naturelle et de la concurrence vitale ne réussissent-elles pas à le convaincre. L'antipathie qu'il ressent pour elles s'épanche en diatribes amères, où les doctrines sont moins souvent attaquées que les personnes. — Toute autre est la critique à laquelle les soumet Hartmann dans la *Philosophie de l'Inconscient*, et surtout dans l'opuscule, si substantiel, *la Vérité et le Faux dans le darwinisme*. Hartmann regarde les grands principes de l'évolution, le transformisme, la sélection et la descendance, comme trois des plus belles conquêtes de la science récente. Le mécanisme sans lequel toute science expérimentale devient impossible s'y trouve pour la première fois étendu à l'univers entier, au monde des organismes et à la société humaine,

1. Vaihinger, p. 83, 94 et *passim*.

tout comme aux manifestations inférieures de la vie. Mais le mécanisme évolutionniste n'est qu'un des facteurs, non l'unique agent de la conservation et du progrès dans la nature. Il ne fait que préparer le champ où les interventions de l'Inconscient déposent les semences fécondes de l'avenir. D'ailleurs les lois darwiniennes ne sont pas exclusivement mécaniques; et Hartmann a curieusement fait ressortir, pour les justifier et les étendre, tous les éléments de finalité qu'elles renferment. — Lange, au contraire, voudrait bannir du darwinisme toute cette finalité qui semble vouloir s'y dissimuler sous des noms équivoques. Il ne voit en lui qu'une hypothèse propre à préparer la voie à l'extension universelle des formules du mécanisme. Sous ce rapport, ses critiques sont faites à un point de vue diamétralement opposé à celui de Hartmann : rien de plus intéressant et de plus instructif que ce contraste. D'un autre côté, quoique aussi fortement préoccupé, disons mieux, beaucoup plus soucieux que Dühring des conséquences pratiques et sociales des doctrines, Lange ne fait jamais intervenir dans la discussion d'autres arguments que des raisons purement scientifiques. Il ne lui paraît pas que le darwinisme soit menaçant pour la liberté et le progrès de la société. Et le culte religieux qu'il professe pour la dignité humaine ne voit aucun sujet de s'alarmer des nouveautés de la concurrence vitale.

Toutes les différences que nous avons déjà signalées viennent se résumer et s'accentuer encore davantage dans les conceptions de nos philosophes sur l'homme.

Dühring et Hartmann voient dans l'homme le couronnement, la fin de l'évolution de la nature. Le monde serait une œuvre aussi insensée qu'un spectacle sans spectateurs, si la raison consciente qui doit le contempler et l'apprécier ne faisait son apparition et n'arrivait à son entier développement dans l'humanité. Chez Dühring, l'homme est l'enfant de la nature; il l'aime et s'abandonne docilement à ses impulsions. C'est avec joie qu'il assiste comme spectateur, c'est avec sérénité qu'il s'associe de toute son énergie au mouvement de la vie universelle. Pour Hartmann, la nature est une Circé, dont les breuvages versent la douleur avec l'ivresse, dont les caresses cachent des piéges. Mais la raison, aidée de la science, démasque et déjoue toutes ces ruses; et l'homme, plus grand et meilleur que la nature, la condamne et doit travailler à l'anéantir. Ce n'est ni en ami, ni en adversaire que Lange se pose en regard de la vie. Il ne loue ni ne condamne sans réserve la nature. Il fait plus : comme Fichte, il la supprime. Elle n'est qu'un produit de la pensée, qu'une représentation purement subjective de l'esprit. Ce

qui nous enchante en elle, c'est ce que nous y avons mis nous-mêmes. C'est notre œuvre que nous admirons dans la sienne.

L'attitude si différente de ces trois hommes, en regard de la nature et de la vie, trahit assez clairement l'opposition radicale de leurs idées touchant le rapport de l'homme à l'univers. Ils ne s'entendent pas mieux sur la question tant controversée de la descendance. Dühring, nous l'avons vu, rejette absolument la théorie darwinienne. L'humanité, pas plus que les autres espèces vivantes, ne s'explique par la seule action des forces physiques et physiologiques. Elle est la réalisation d'un type spécifique, dont la matière porte en soi le germe. Hartmann admet que l'espèce humaine dérive d'une espèce animale; et que l'œuf, d'où est sorti le premier homme, n'était que l'œuf d'une espèce très-haut placée dans la série zoologique, et dont l'organisation et les facultés étaient plus rapprochées du type humain que celles de toute autre espèce. L'action de la puissance créatrice, l'intervention de l'Inconscient a dû toutefois déposer dans l'œuf ainsi préparé par l'évolution au sein de l'espèce inférieure le germe des différences caractéristiques de l'espèce supérieure. Lange veut bannir complétement de la science toute spéculation métaphysique. Le mécanisme doit seul éclairer scientifiquement le fait de l'apparition de l'homme. Lange se déclare absolument rallié, sinon aux hypothèses particulières, au moins au principe et à la méthode des partisans de la théorie de la descendance. Mais n'oublions pas que pour lui le mécanisme ne s'applique qu'aux mouvements de la matière, soit vivante, soit inorganique; et que la conscience et la sensation, la pensée en un mot, au sens large de la terminologie cartésienne, est absolument réfractaire aux explications du mécanisme, c'est-à-dire aux explications scientifiques à proprement parler. N'oublions pas non plus que la matière, le mouvement et ses lois ne sont que des abstractions de l'esprit, que des catégories nécessaires à l'entendement pour coordonner et rendre intelligibles les sensations. Songeons enfin que la sensation est le fait primitif et irréductible de la conscience; et que la notion scientifique de la matière est un produit ultérieur et laborieux de l'entendement. Au fond, nos trois philosophes sont d'accord pour reconnaître que le pur mécanisme est impuissant à rendre compte, à lui seul, de la nature de l'homme toute entière.

Nous avons déjà signalé, en exposant leurs théories sur la connaissance, les différences que présentent leurs conceptions du rôle et de la valeur des facultés intellectuelles. Ils sont, au contraire, unanimes à rejeter le libre arbitre. La liberté n'est, pour Dühring et Lange, qu'un autre nom donné à la raison; ou encore, il n'y a de

distinction à faire entre elles que celle de la raison théorique et de la raison pratique. Une volonté affranchie des exigences du déterminisme serait une volonté aussi inexplicable qu'ingouvernable, un pur non-sens pour l'entendement. Hartmann, de son côté, soutient que l'essence de la volonté n'est pas la conscience. La raison consciente, la réflexion peut juger de ce qui est utile, de ce qui est moralement bon : après que le juge a rendu ses arrêts, il appartient à la volonté inconsciente de s'y soumettre ou de les repousser. Et les penchants décident ici souverainement, tantôt à l'encontre, tantôt en faveur de la réflexion, toujours suivant la logique inflexible des instincts naturels, nullement d'après les règles étudiées de la réflexion. Nos philosophes ne s'accordent pas moins pour rejeter le dogme spiritualiste de l'immortalité de l'âme humaine. On conçoit aisément que le naturalisme aux tendances matérialistes de Dühring, que le panthéisme de Hartmann ne voient dans l'individu qu'un accident éphémère de la vie universelle. Il semble que le subjectivisme souvent mystique de Lange aurait pu, comme celui de Kant, faire une part, si faible que l'on voudra, aux espérances transcendantes de l'âme religieuse. Le jugement sévère que porte Lange sur la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique, la signification exclusivement poétique qu'il entend bien maintenir aux inspirations du sentiment religieux ne lui permettent pas d'admettre le dogme de l'immortalité.

Ces négations ou ces réserves sceptiques sur l'essence et la durée de l'âme humaine ne sont pas des nouveautés dans l'histoire de la pensée allemande. Ce qui est vraiment original dans la psychologie de Hartmann, c'est l'admirable pénétration avec laquelle il nous découvre partout, sous l'activité de la pensée consciente, les processus subtils, complexes, décisifs de la vie inconsciente; c'est l'heureux parti qu'il a su tirer des découvertes récentes sur les réflexes, sur la physiologie des sens, sur l'instinct, pour éclairer et étendre les vues profondes de Leibnitz touchant le rôle des petites perceptions. Sans doute la téléologie de l'auteur n'est pas toujours à l'abri de la critique : mais les erreurs de détail et de fait n'enlèvent rien à la valeur du principe nouveau. — La psychologie de Lange ne se recommande pas moins, à son tour, par la délicate analyse des diverses facultés et de leur rôle respectif. Nul n'a mieux montré la distinction, et en même temps les relations des facultés théoriques qui construisent la science et dominent la matière, et des facultés créatrices auxquelles sont dus la poésie, l'art, la religion, la métaphysique. On peut combattre le subjectivisme de l'auteur, sans pour cela rejeter ses distinctions psychologiques.

Hartmann connaît mieux le naturel de l'homme; Lange a plus étudié ses facultés discursives : il faut les compléter l'un par l'autre. Dühring nous paraît avoir beaucoup moins contribué au progrès de la psychologie. Non qu'il ne soit excellent, sur ce point comme ailleurs, de corriger le scepticisme critique de Lange ou l'idéalisme transcendant de Hartmann par le réalisme décidé de Dühring. L'homme n'en reste pas moins, en dépit des vigoureux efforts de ces penseurs, l'abîme mystérieux, insondable, proposé aux doubles investigations des philosophes. Ni le doute stoïque de Lange, ni le dogmatisme naïf de Dühring, ni l'inspiration métaphysique de Hartmann n'ont réussi à en éclairer toutes les profondeurs.

Pour épuiser les grands problèmes de la philosophie théorique, il nous reste à parler des derniers principes. Lange, enfermé imperturbablement dans son subjectivisme critique, nous condamne à ignorer la raison suprême des choses et ne nous livre que les principes de la connaissance. La métaphysique de Dühring et de Hartmann prétend bien nous dévoiler les secrets de l'être et de la pensée, et remonter jusqu'à la source même de la réalité et de la vérité. Lange fait sortir toutes nos idées de deux facteurs : la sensation ou l'affection du moi, et la fonction synthétique de l'intelligence. Mais il ne se prononce pas comme Fichte sur la nature de la cause qui produit cette affection. Nous avons montré qu'il n'ose même pas, comme Kant, affirmer l'existence du non-moi, et soutenir que la réalité du non-moi est indépendante de celle du moi. Il n'est pas davantage en état de nous dire ce qu'est au fond ce moi, dont la conscience perçoit bien les modifications sensibles et analyse l'activité logique, mais ne pénètre pas l'essence intime, la nature tout entière. N'est-on pas en droit de dire que, dans une telle doctrine, l'activité de la pensée ressemble au mouvement d'un songe, avec cette différence sans doute qu'ici le songe est réglé, et que le rêveur se demande s'il rêve, sans réussir à s'éveiller à la réalité?

Combien est différent le langage des deux autres philosophes! Avec quelle confiance ils s'appuient sur le principe de l'identité de l'être et de la pensée, et sur celui de l'analogie! Ils n'hésitent pas à transformer en lois souveraines de la réalité les données de leur expérience tout humaine et bornée.

Pour les sens, la réalité est attachée à la matière : Dühring n'admet pas d'autre réalité que celle de la matière. Pour les sens, tout sort de la matière et y retourne : la matière est, pour Dühring, le principe éternel et générateur des choses. Cette matière, sans doute, est pénétrée de logique; elle obéit, dans ses combinaisons, aux lois de la pensée mathématique; elle porte dans son sein les types immuables

des espèces. Elle est éternelle et immuable, tandis que le monde des atomes, qu'elle enfante, est soumis à la loi du changement et qu'il est limité dans l'espace et le temps. Mais pourquoi sort-elle de l'éternel repos, pour engendrer la vie? Mais quel est le sens et quelle sera la fin de son activité temporaire ? Ce nom de matière qu'on lui donne est-il bien celui qui convient à un principe où les éléments formels tiennent une si grande place? Enfin la matière n'est-elle pas une abstraction? L'esprit ne serait-il pas le principe suprême et l'unité radicale, en qui viennent se résoudre toutes les différences?

Hartmann, comme la plupart des grands métaphysiciens, s'est préoccupé de ces difficultés, et comme eux il les résout dans le sens de l'idéalisme. Il voit l'être du dedans, et non plus par le dehors. Il l'étudie à la lumière subtile de la conscience, et non plus à la clarté grossière des sens. Or ce qu'il trouve au-dedans de lui, c'est l'activité et la pensée, c'est le vouloir et la représentation. Ce que l'expérience de sa propre nature lui montre en lui-même, il le transporte à la réalité tout entière. Partout se déroule le même drame dont la conscience humaine est le théâtre le plus lumineux, la lutte du vouloir et de l'idée, de la déraison et de la logique. En chaque être, comme en nous, s'agitent deux principes, l'un bon, l'autre mauvais. Et toutes les misères de la vie viennent de leur opposition, car c'est leur opposition seule qui engendre et perpétue la vie. Le jour où l'antagonisme aura cessé, par la défaite du mauvais principe, la souffrance ne sera plus, mais avec elle la vie aura pris fin. La création a donc sa cause dans l'antagonisme qui s'est produit un jour entre les deux principes éternels, et les a brusquement arrachés à la paix de l'éternité inconsciente, où ils coexistaient. La raison, depuis ce jour, travaille à guérir la volonté de son aveugle attachement à la réalité. Et pour cela elle fait servir le mouvement de la vie au développement de la conscience. C'est qu'aux progrès de la conscience correspondent infailliblement ceux de la souffrance, lesquels amènent à leur suite le dégoût de l'existence et le désenchantement de la volonté. Mais à quoi bon insister plus longtemps sur cet étrange dualisme des attributs de l'être universel? L'explication qu'il apporte à l'origine des choses n'est-elle pas, à son tour, plus obscure que la vie elle-même? Et tout l'effort de cette subtile métaphysique fait-il autre chose que reculer la difficulté? En admettant que l'énigme de la vie en reçoive quelque clarté, ne nous trouvons-nous pas en présence d'une énigme plus impénétrable encore : la coexistence au sein de l'être éternel de deux principes contraires?

Ne préférera-t-on pas s'en tenir à l'ignorance de Lange, que s'engager dans les contradictions ou les obscurités, auxquelles les sys-

tèmes de Dühring et de Hartmann condamnent irrévocablement la pensée? Et, s'il faut comprimer les instincts de la nature pour échapper à l'erreur, n'est-il pas plus aisé et plus sûr de dompter notre besoin de tout savoir que de le vouloir satisfaire au prix de si étranges hypothèses?

III. La philosophie pratique.

Voyons si, sur les problèmes pratiques, nos philosophes imposent au sens commun et à la nature d'aussi rudes épreuves. Établissons dès l'abord entre eux une différence capitale. Lange, ainsi que Kant, dérive la certitude théorique de la certitude morale : sans doute, il ne s'agit pour lui, dans un cas comme dans l'autre, que d'une certitude relative, subjective. Mais les droits de l'action priment ceux de la connaissance. La valeur des systèmes se mesure à leur influence sur le perfectionnement des caractères. La science doit tout son prix à ce qu'elle est l'instrument nécessaire du commerce de l'homme avec ses semblables, et de sa domination sur la nature. La poésie et la religion ne perdent rien de leur autorité, pour ne répondre à aucune certitude objective : leur vérité pratique défie toutes les attaques du scepticisme. S'il est enfin une notion, dont l'évidence ne soit jamais mise en doute par Lange, c'est celle du devoir. Il en parle toujours dans des termes dignes de Kant et de Fichte. On dirait que le relativisme, où il veut envelopper la connaissance humaine tout entière, cède ici la place à un dogmatisme décidé. Chez Hartmann et Dühring, l'entendement fait la loi à la volonté. C'est à la science que l'homme demande la règle de sa conduite, et la morale ne fait qu'appliquer à la volonté la loi de la nature. Il faut que l'homme se connaisse lui-même, pour connaître son devoir; et il ne se connaît lui-même qu'autant qu'il connaît l'univers, dont il fait partie. Ce n'est pas au dehors, c'est en lui-même que Lange trouve la loi morale. Qu'irait-il chercher d'ailleurs en dehors de lui-même, alors qu'il est étroitement emprisonné par la théorie de la connaissance, dans la sphère toute subjective de ses impressions et de ses réflexions? Comment s'inclinerait-il devant les oracles de la nature, puisqu'il a conscience de ne saisir en eux que l'écho de ses propres pensées? Quelle autorité pourrait-il accorder à des lois qui ne valent que par lui et pour lui? La métaphysique et la science, en un mot, fondent la morale chez Dühring et Hartmann : c'est le contraire pour Lange.

Pour les deux premiers, la fin de la volonté, c'est le bonheur, et

la morale est dans son principe essentiellement eudémoniste. Lange n'assigne à la volonté comme à la pensée d'autre fin que l'exercice de l'activité formelle, synthétique, en un mot que le devoir de réaliser l'ordre, l'harmonie dans le monde de nos pensées, le seul monde qui nous soit accessible. Qu'une haute félicité soit attachée à la satisfaction de nos besoins synthétiques, Lange n'hésite pas à le proclamer. Cette félicité, l'homme en trouve toujours les éléments en lui-même. Il les demande aux créations de l'art, au défaut des données de la science. Le bonheur que l'homme poursuit chez Dühring et Hartmann est à la merci des puissances de la nature. Mais la nature est bonne pour l'un; l'autre la déclare essentiellement mauvaise.

C'est au nom de l'expérience que tous deux soutiennent des conclusions aussi radicalement opposées. Hartmann, dans l'émouvante démonstration du pessimisme, qui remplit l'avant-dernier chapitre de la *Philosophie de l'Inconscient*, analyse curieusement et avec une incomparable finesse les formes peu variées de la félicité humaine, en démêle les illusions, en signale les défauts; et, mettant en regard l'inépuisable diversité des modes de la souffrance, et physique et morale, dans le monde des animaux comme au sein de l'humanité, il n'a pas de peine à conclure que la vie est contraire aux désirs de la volonté, et que la poursuite du bonheur est absolument impuissante. La raison, que la philosophie éclaire sur le néant des choses, doit triompher de l'instinct et de ses stériles efforts vers une félicité chimérique. Guidée par la raison, la volonté renonce au bonheur et n'aspire plus qu'à s'affranchir de la souffrance. La moralité changeant désormais d'objet, ce n'est plus à la félicité éphémère, mensongère de la vie, mais à la paix éternelle et absolue du néant que tend la volonté. Dühring se croit en droit de faire sortir des enseignements de l'expérience, de l'observation attentive, impartiale des faits une doctrine morale toute contraire à celle de Hartmann. La vie est bonne et mérite que l'homme s'attache à elle par cet *affectus universalis*, nous dirions cet amour de la nature, qui est à la racine de nos penchants moraux. La souffrance n'est que la condition et comme l'aiguillon du plaisir. La science et l'industrie humaines n'ont-elles pas d'ailleurs pour effet de prévenir, d'amoindrir les maux dont souffre l'humanité? C'est une chimère de demander à la nature et à la vie ce qu'elles ne peuvent donner, à savoir une félicité uniforme, immuable. La variété est la loi de la nature, qui ne se répète jamais : c'est aussi la loi de la sensibilité humaine, qui ne saurait goûter les mêmes plaisirs avec une égale vivacité. Il est curieux d'opposer la démonstration de Dühring à celle

de Hartmann. A part l'argument que nous venons d'indiquer, celui de la nécessité du changement, les raisons de l'optimiste sont beaucoup moins développées, moins originales, moins fortes que celles de son adversaire. Tant il paraît plus facile, comme on l'a souvent observé, d'analyser la souffrance, que de décrire le plaisir. Ce n'est pas un médiocre mérite du reste pour Hartmann d'avoir su rajeunir, par la finesse, la pénétration, la richesse de ses observations, un thème qui semblait usé par les moralistes chrétiens, et par la philosophie de Schopenhauer. Mais ni Hartmann ni Dühring ne réussissent à convaincre l'esprit critique de Lange. Il ne voit, dans ces deux conceptions opposées du prix de l'existence, que deux formes contraires d'un dogmatisme inacceptable. La pensée de l'homme ignore le fond des choses, et n'embrasse point l'universalité de l'être. Elle ne peut juger la vie, qu'elle ne connaît ni dans l'ensemble ni dans son essence. Le pessimiste et l'optimiste sont dupes de leurs abstractions. Chacun d'eux envisage l'univers sous un point de vue exclusif. Au regard d'un juge impartial, le monde de nos sensations, le seul que nous saisissions, n'est exclusivement ni bon ni mauvais. Le plaisir et la souffrance se le partagent également. D'ailleurs, le plaisir et la souffrance n'expriment que les relations des choses à l'individu et ne nous apprennent rien de ce qu'elles valent en elles-mêmes. La certitude et l'autorité du devoir sont tout à fait indépendantes de la valeur des hypothèses, que la pensée métaphysique hasarde sur le fond des êtres.

Nous n'entrerons pas dans le détail des théories pratiques, qui répondent à ces conceptions différentes du prix de la vie et de la fin des volontés. Conséquemment au dessein de son livre, Lange s'attache surtout à la critique des théories morales, qui se sont inspirées du matérialisme. C'est dans les derniers chapitres qu'il expose ses vues personnelles sur la révolution économique et religieuse. Il en attend la réalisation pacifique des progrès de la philosophie critique. On le voit tel que ses livres populaires sur le paupérisme et la réforme sociale, tel que sa vie et son enseignement l'avaient depuis longtemps fait connaître, vivement préoccupé des misères de la classe ouvrière, profondément inquiet des conflits désastreux que l'opposition du travail et du capital prépare à l'avenir, et ardemment désireux d'en faciliter la solution par la culture morale et scientifique. C'est à une sorte de foi traditionnelle, à un christianisme affranchi du dogme et du clergé, aux influences purement poétiques et morales du sentiment religieux, qu'il veut confier l'éducation des âmes. On se demande si une religion sans croyance, non-seulement sans mystères, est mieux faite pour agir sur les âmes simples,

qu'une philosophie, étrangère à la certitude et à la réalité, pour parler à la conviction des penseurs.

Le pessimisme moral de Hartmann ne fait pas une moindre violence à la nature humaine que le scepticisme critique de Lange. On ne peut du moins lui refuser la conséquence et la rigueur des déductions, qui manquent trop souvent à ce dernier. Puisque la vie est mauvaise et que l'erreur seule de la volonté inconsciente la perpétue, l'œuvre de l'homme, la fin suprême de la volonté consciente, est de travailler à corriger cette erreur par la réflexion philosophique et par l'éducation morale. Et comme il ne suffirait pas que l'humanité en masse arrivât au détachement de la vie, pour que la vie avec ses illusions et ses souffrances, pour que les puissances aveugles et instinctives qui l'engendrent cessassent de la reproduire et de l'alimenter, c'est à la volonté consciente, c'est à l'homme armé de la science et de l'industrie, de mettre aux prises et de briser les unes contre les autres les énergies brutales de la nature, et d'anéantir du même coup avec l'humanité les forces aveugles, où la volonté inconsciente déploie son fol attachement à la vie. La morale de Hartmann enseigne le désintéressement, le sacrifice de l'individu au bien général, tout comme celle de Kant lui-même. Identique par son principe avec la morale utilitaire, elle reçoit du pessimisme de l'auteur et de sa métaphysique un caractère d'abnégation héroïque, en même temps qu'elle évite de s'égarer dans l'égoïsme ascétique, dans l'inertie bouddhique que professe Schopenhauer. Mais Hartmann a beau faire ressortir les modifications pratiques qu'il a su introduire dans la morale du pessimisme, montrer que le goût de l'action, le culte de la science et de l'industrie s'y associent mieux que partout ailleurs à l'esprit de renoncement et de sacrifice; il a beau insister sur la valeur religieuse des inspirations mystiques qui la soutiennent et nous y découvrir comme dans l'ascétisme chrétien, le plus efficace contre-poison de l'égoïsme, le remède unique aux passions qui alimentent les divisions et les haines sociales : tout ce grand effort d'une vigoureuse et noble intelligence ne réussit pas à nous rendre plus supportable l'étrange conclusion, la tragédie apocalyptique où la nécessité implacable du système entraîne l'imagination du philosophe.

Nous ne sommes pas exposés, avec Dühring, à d'aussi surprenantes révélations. Sa morale ne diffère pas sensiblement des enseignements traditionnels de l'utilitairianisme ou du positivisme. Sauf la théorie du droit de la vengeance privée, qui devient le pivot de la justice sociale, sauf le communisme décidé et tranchant des idées sur la réforme économique et politique et sur l'éducation, les

disciples de Stuart-Mill et d'Auguste Comte n'auraient pas grand'-chose à apprendre dans le livre de Dühring. Près de la moitié du *Cursus* est consacrée à l'exposé des théories socialistes de l'auteur. A la différence de Lange et d'Hartmann, il proscrit impitoyablement les influences mystiques ou poétiques, auxquelles ces derniers accordent une si grande part dans l'œuvre de la régénération morale et politique. L'entendement seul, avec ses calculs et ses expériences, doit opérer la transformation des esprits comme celle des choses. Tout au plus Dühring réserve-t-il une place mal définie au culte en quelque sorte religieux de la vie, à la conscience obscure de la solidarité universelle. Soutenu par ce sentiment et armé de la science, le philosophe de la réalité travaille avec confiance et avec joie au perfectionnement de la nature et de la société. Cette sérénité du théoricien fait chez Dühring un curieux contraste avec les violences du polémiste, tout comme l'optimisme du moraliste et du politique surprend ceux qui connaissent les épreuves et les luttes de l'homme privé et du professeur.

On a pu le voir par notre très-rapide analyse, aucune des doctrines morales que nous avons exposées ne laisse notre pensée entièrement satisfaite, pas plus que ne l'avaient fait les conclusions théoriques des systèmes sur lesquels elles reposent. La vérité ne nous paraît résider exclusivement dans aucune de ces trois philosophies. Peut-être bien que, ici comme ailleurs, elle n'est non plus absolument étrangère à aucune, et qu'elle ressortira plus complète et plus lumineuse de leur rapprochement.

Mais notre tâche était moins de juger le débat que d'appeler l'intérêt et la curiosité sur les trois représentants les plus considérables de l'évolution philosophique en Allemagne dans ces dernières années.

Nous nous sentons assez libres pour rendre hommage à l'effort spéculatif et à la sincérité de chacun de ces penseurs, et en même temps pour marquer les limites de notre adhésion. Si la vigueur critique de Lange et le génie métaphysique de Hartmann nous paraissent également profitables aux intérêts de la recherche et de la vérité philosophique, le scepticisme flottant de l'un et la téléologie aventureuse de l'autre nous inspirent la même répugnance. Le naturalisme inconséquent et superficiel de Dühring blesse notre sens de l'analyse et de la rigueur; mais il peut être salutaire quelquefois d'être rappelé, même brutalement, au sentiment de la réalité sensible, qui risquerait de se perdre au milieu des subtilités dialectiques de Lange et des hypothèses transcendantes de Hartmann.

D. NOLEN.

NOTES ET DOCUMENTS

LE SENS MUSCULAIRE

ET LES SENSATIONS DE MOUVEMENT

d'après G. H. LEWES [1].

La sensibilité musculaire a été étudiée à la fois par les physiologistes et par les psychologues. Les uns ont voulu, par elle, expliquer certains phénomènes d'ordre physiologique et pathologique, tels que la coordination si parfaite de nos mouvements à l'état normal, et les troubles de cette coordination. D'autre part, les psychologues leur ont fait jouer un rôle des plus importants dans l'acquisition de nos idées de temps, d'espace, de forme, de résistance et des autres propriétés des objets extérieurs. Cependant, malgré les recherches qui ont été entreprises, on est loin d'être fixé sur ce sujet délicat.

Tout le monde admet que la contraction d'un muscle ou d'un groupe de muscles est accompagnée de sensations spéciales, d'effort, de poids, de fatigue, de mouvement, etc., qui nous font connaître, par exemple, la position de nos membres, l'étendue, la direction des mouvements qu'ils ont exécutés. Mais les divergences commencent avec l'interprétation.

Schiff, Schroeder van der Kolk, Trousseau prétendent que tous les phénomènes attribués au sens musculaire sont dus à des froissements, des tiraillements de la peau, des surfaces articulaires, des ligaments. « Nous avons, par exemple, dans la paume de la main et à la face palmaire des doigts une sensation de tension et de tiraillement quand nous ouvrons largement la main, une sensation de relâchement quand nous la fermons, en outre, une sensation toute par-

1. L'article qui sert de base à notre exposition a été publié dans *Brain : a journal of neurology*. Avril 1878 (Macmillan and C°).

ticulière dans les articulations elles-mêmes, sensation grossièrement évidente et même douloureuse au moment du réveil [1]. »

Pour d'autres, — Landry surtout a soutenu cette théorie, — les sensations produites par l'activité musculaire résident dans le muscle lui-même. C'est en se plaçant à un point de vue analogue que l'on a cherché et décrit dans l'intérieur des muscles des fibres nerveuses sensitives qui auraient pour but d'expliquer la sensibilité musculaire. Ainsi Carl Sachs [2] a publié un travail histologique et physiologique où il a montré que si l'on isole un muscle de telle sorte qu'il ne tienne au reste du corps que par son nerf moteur, on peut provoquer des mouvements réflexes généralisés à tout le corps par l'excitation faradique ou chimique de ce muscle. Cette expérience paraît au moins prouver que les muscles sont en fait le point de départ d'excitations centripètes qui peuvent être un des éléments des sensations musculaires.

D'après Jean Müller [3], au contraire, « il n'est pas bien certain que l'idée de la force employée à la contraction musculaire dépende uniquement de la *sensation*. Nous avons une idée très-exacte de la quantité d'action nerveuse partant du cerveau qui est nécessaire pour produire un certain degré de mouvement. Nous employons, pour soulever un vase dont la capacité nous est connue, un effort qui est calculé d'avance d'après une simple idée..... Il serait très-possible que l'idée du poids et de la pression, dans le cas où il s'agit soit de soulever, soit de résister, fût, au moins en partie, non pas une sensation dans le muscle, mais une notion de la quantité d'action nerveuse que le cerveau est excité à mettre en jeu. »

Cette théorie, d'après laquelle les sensations dites musculaires seraient dues à des changements du sensorium, a été reprise et modifiée par Cl. Albutt, Ludwig, Wundt et surtout A. Bain. « Comme les nerfs reçus par les muscles sont principalement des nerfs moteurs qui y conduisent le stimulus émané du cerveau ou des centres nerveux, nous ne pouvons mieux faire que de supposer que la sensibilité concomitante du mouvement musculaire coïncide avec le courant centrifuge de la force nerveuse et ne résulte pas, comme dans la sensation proprement dite, d'une influence extérieure transmise par les nerfs centripètes. On sait que les filets sensitifs se distribuent dans le tissu musculaire en compagnie des filets moteurs ; il est donc raisonnable de supposer que c'est par ces filets sensitifs que les états organiques d'un muscle affectent l'esprit. Il n'en résulte pas

1. Trousseau, *Clinique médicale*, vol. II, p. 622.
2. *Archiv für Anat. und Phys.*, 1874.
3. Müller, *Manuel de physiologie*, tom. II, p. 490 (2e édit.).

que le sentiment caractéristique d'une force mise en jeu soit le résultat de la transmission par les filets sensitifs ; au contraire, nous sommes tenus de supposer que ce sentiment est l'accompagnement du courant centrifuge qui stimule les muscles à l'action [1]. »

M. Lewes, dans un article qu'il vient de publier dans le premier numéro de *Brain*, expose, discute et rejette finalement ces diverses théories, pour en proposer une plus large, comprenant ce qu'il y a de vrai dans chacune des autres.

Il fait remarquer que la sensibilité cutanée ne suffit pas pour expliquer tous les phénomènes de la sensibilité musculaire. En effet, il y a des malades (des hystériques principalement) qui offrent une anesthésie cutanée absolue, qui sont insensibles au froid, au chaud, au contact, aux frottements, aux piqûres et qui néanmoins ont conservé la parfaite coordination de leurs mouvements et peuvent apprécier le poids, le volume et même la forme des objets. Les expériences sur des grenouilles dépouillées, ou bien auxquelles on a coupé les racines postérieures des nerfs des membres, sont aussi concluantes. Cependant la sensibilité cutanée joue un rôle important dans la coordination des mouvements, et une anesthésie provoquée de la plante des pieds peut donner lieu, comme l'a indiqué Heydt, à des phénomènes d'incoordination musculaire.

Les théories de Müller, Bain, etc., ne sont pas non plus suffisantes. Il est très-vrai de dire que nous avons « une notion de la quantité d'action nerveuse que le cerveau est excité à mettre eu jeu », si par notion nous entendons une « intuition motrice résultant d'expériences enregistrées », de même que nous avons une idée exacte d'un cercle avant de le tracer, une idée exacte de la douleur qui suivra une piqûre avant que l'épingle ait touché la peau. Mais comment, à l'aide d'une notion préexistante à l'expérience, expliquer les cas où des personnes atteintes d'anesthésie peuvent tenir dans leurs mains un objet aussi longtemps qu'elles le regardent, marcher, se tenir debout tant qu'elles ont les yeux ouverts, tandis qu'elles laissent tomber les objets et chancellent dès qu'elles ferment les yeux ? Ont-elles perdu leur sensibilité musculaire ? Ces faits montrent au moins que la coordination est *aidée* par la vue. « La perte des sensations cutanées habituelles trouble la *qualité* habituelle de la sensation complexe, et, bien que le sens de l'effort existe, le sens de l'effet est absent. Le malade n'éprouve pas les conséquences habituelles d'un mouvement, et par suite il ne sait s'il s'est effectué ou non, à

1. Bain, *les Sens et l'Intelligence* (trad. Cazelles), p. 59.

moins qu'il ne le sache par la vue,... et, comme le *sensorium* doit connaître à chaque moment si le mouvement s'est produit avant d'innerver le suivant, il y a de l'incoordination. »

D'après M. Lewes, toutes les solutions proposées jusqu'ici sont incomplètes. Ni la théorie de la sensibilité périphérique, cutanée ou musculaire, ni la théorie du sentiment de l'innervation centrale ne sont, prises à part, complétement vraies. Que faut-il donc entendre par sens musculaire ?

En fait, nous devons comprendre « sous le nom de sens musculaire les sensations dérivées : 1° des impulsions motrices; 2° des intuitions motrices; 3° des contractions musculaires ; 4° des effets de ces contractions sur la peau, etc. ; 5° des coordinations musculaires, c'est-à-dire les sensations qui *suggèrent* ou *accompagnent* les mouvements idéaux non exécutés et celles qui suggèrent ou accompagnent les mouvements réels. » — « Un mouvement est produit par des contractions musculaires; les muscles sont innervés par un centre; ils ont des enveloppes, des tendons, et, quand ils se contractent, ces enveloppes et ces tendons sont comprimés, tiraillés; et les membres ne peuvent se remuer sans comprimer les surfaces articulaires. Cependant, quelque indispensables que soient les nerfs, les muscles et la peau dans la production des sensations musculaires, ce n'est ni le nerf, ni le muscle, ni la peau, pris ensemble ou séparément, qui sont le siége de la sensation : c'est le *sensorium.* »

M. Lewes a surtout développé dans son travail cette théorie que des excitations provoquées par la contraction musculaire pouvaient être transmises aux centres nerveux par des courants récurrents parcourant les nerfs moteurs eux-mêmes, c'est-à-dire allant de la périphérie au centre (l'influx moteur va, comme on le sait, du centre à la périphérie). C'est à tort, selon lui, qu'on a opposé les nerfs moteurs aux nerfs sensitifs [1]. Ayant la même structure, ces nerfs ont les mêmes propriétés, celle de transmettre des excitations. S'ils ont des fonctions différentes, c'est par suite de la différence de leurs connexions, de leur distribution anatomique. La conductibilité dans un nerf est indifférente, elle peut se faire dans un sens ou dans l'autre; et, pour le prouver, M. Lewes rappelle les expériences classiques de M. P. Bert sur la *greffe animale;* mais nous ferons remarquer que depuis les recherches des histologistes, de M. Ranvier principalement, l'expérience de Bert sur la queue du rat paraît avoir perdu toute signification en ce qui concerne ce point particulier.

1. M. Lewes est très-hostile, comme on le sait, à la théorie de l'*énergie spécifique des nerfs*. Voir sur ce point son article de la *Revue philos.*, tome I, p. 160.

Du reste, M. Lewes se fonde surtout sur le raisonnement, et il pose comme axiome « qu'aucun nerf ne peut entrer en action sans provoquer un changement dans l'équilibre central. » — « Quand un nerf agit sur un muscle, le muscle *réagit* sur le nerf, et c'est un fait d'autant plus probable qu'entre le cylindre-axe et la substance contractile il y a une grande homogénéité. Par cette réaction, les nerfs moteurs transmettent au centre leur excitation récurrente, en même temps que les nerfs sensitifs y portent l'excitation produite par les contractions musculaires. » On objecte que rien ne démontre la sensibilité des nerfs moteurs. Effectivement, cette sensibilité, si elle existe, ne se traduirait pas par des sensations de contact, de douleur, mais par des sensations musculaires. Il en est pour les nerfs moteurs comme pour le nerf optique. Quand on excite le nerf optique, il se produit une sensation visuelle et non auditive; c'est une sensation de lumière et non de douleur. — De même, quand on excite un nerf musculaire, la sensation doit être de nature musculaire.

En somme, si l'on oppose les sensations musculaires aux autres sensations, si l'on remarque que ces dernières sont d'une façon générale le résultat d'une excitation périphérique et d'une réaction centrale, tandis que les sensations musculaires sont le résultat d'une excitation centrale et d'une réaction périphérique, il semble permis de conclure, avec M. Lewes, « qu'il y a des raisons de distinguer une classe spéciale de sensations produites par les mouvements musculaires et auxquelles on peut à bon droit donner le nom de sens musculaire ; que ces sensations sont le résultat complexe de sensibilités névro-musculaires actives et passives; et que, bien que leur siége ne soit ni dans les muscles ni dans les nerfs, mais dans le *sensorium*..., nous avons les mêmes motifs de comprendre les nerfs moteurs parmi les *conditions essentielles* de la production des sensations musculaires que de comprendre les nerfs optique et auditif parmi les conditions essentielles de la production des sensations visuelles et auditives. »

C. T.

ESSAIS SUR LE SYLLOGISME

I. — Les trois figures.

Que la théorie des figures du syllogisme ait été absolument inutile à la constitution de la science, cela ne suffit pas à expliquer le discrédit profond dont elle est frappée, même au sein de l'école. Toutes les tentatives de méthodologie générale ont si peu servi directement au progrès ! Bacon, sous ce rapport, n'a certes pas été plus heureux qu'Aristote. C'est que la science se constitue à elle-même ses méthodes, au fur et à mesure de son avancement. Autant l'invention d'un nouveau procédé particulier, applicable à une classe de problèmes jusqu'alors inabordables, est féconde en résultats, fruit du véritable génie scientifique, autant il paraît vain jusqu'à présent de vouloir systématiser l'ensemble des procédés déjà connus pour enfermer l'esprit humain dans un cadre tracé à l'avance. L'utilité réelle des travaux philosophiques sur la méthode est sans doute toute différente de ce but illusoire. L'inventaire, la description et le classement des moyens employés dans la poursuite de la vérité, ne seront, d'une part, jamais terminés ; jamais, de l'autre, ils ne suffiront, au même titre que les travaux purement scientifiques, à enseigner le maniement de ces moyens ; mais ils peuvent servir à constater les lacunes et les imperfections, et, en appelant l'attention sur elles, provoquer indirectement les progrès qui seront dus plus tard aux heureux chercheurs de voies nouvelles.

Mettons donc hors de cause, pour la question que nous avons posée, l'inutilité, au point de vue scientifique, de la théorie des figures du syllogisme, et contentons-nous d'examiner si elle n'a en réalité aucun lien avec les méthodes des sciences modernes. Si nous arrivons à établir un rapport de cette sorte, si nous voyons fonctionner en fait le syllogisme dans la science sous diverses formes profondément distinctes, n'apprendrons-nous pas d'ailleurs davantage sur son essence que par l'étude des exemples abstraits de logique, où, sur dix-neuf modes, dix-sept au moins ne peuvent guère nous apparaître que comme des modifications grammaticales ou des transformations bâtardes de deux raisonnements seuls possibles, celui à conclusion universelle et celui à conclusion particulière[1] ?

1. Nous aurons l'occasion de développer cette idée dans un second Essai, « l'Application de l'algèbre au syllogisme de l'école. »

Si ces formes distinctes constatées sur le syllogisme vivant, dans la science, et non déjà disséqué, comme dans l'école, correspondent, comme nous essayerons de le faire voir, aux trois figures d'Aristote, n'aurons-nous pas le droit de dire que, pour inutile qu'ait été leur théorie, elle ne mérite pas toutefois le dédain dont elle est l'objet?

Si au contraire rien de pareil n'a lieu pour la quatrième figure, les rares fidèles des antiques traditions ne pourront-ils pas voir dans ce fait un motif sérieux pour le rejet de cette figure?

Nous avons défini notre but; entrons en matière. Examinons tout d'abord dans quelles sciences nous pouvons voir réellement fonctionner le syllogisme, comme nous l'avons dit.

Nous n'avons pas à démontrer, après un maître honoré [1], que les mathématiques doivent être écartées. Les propositions, dans ces sciences, sont caractérisées par une identité établie entre les deux termes, et les formes du raisonnement déductif y sont, par suite, toutes spéciales.

Quant aux sciences d'observation, il est également clair que l'induction des lois de la nature d'après les faits particuliers n'a non plus rien à faire avec le syllogisme.

Son rôle est donc borné aux sciences de classification; il s'applique en général au problème de déterminer, par l'analyse des caractères d'un échantillon, le nom spécifique des objets ou des êtres que représente cet échantillon. Ce rôle est donc essentiellement analytique.

Nous ne prendrons pas tout d'abord la science à son plus haut degré de développement; nous remonterons à ses humbles débuts, alors que les questions qu'elle a à résoudre sont toutes pratiques, où il ne s'agit pas encore d'établir sur des principes rationnels un système de classification général et méthodique, mais de comparer l'objet étudié aux types qu'un long usage a rendus familiers à l'humanité.

Si nous empruntons nos exemples à l'analyse chimique, étant donné un minerai que l'ensemble de ses caractères aura immédiatement, par une analogie inductive, fait reconnaître comme métallique, il s'agira de rechercher s'il renferme un ou plusieurs des six ou sept métaux connus de toute antiquité. Souvent, la recherche n'aura même à porter que sur un seul métal, l'argent par exemple.

Si l'on suppose l'opération par voie humide, on prendra tout d'abord un échantillon du minerai; et l'on conclura plus tard inductivement du premier au second; il est inutile de dire que la conclusion pourra être fausse, si le minerai n'est pas fidèlement représenté; mais nous n'avons pas à nous occuper de ce point.

On dissoudra l'échantillon dans une eau-forte, et on obtiendra ains une solution métallique. C'est le petit terme du syllogisme; solution d'argent sera le grand terme.

L'expérience a appris qu'une solution de sel marin versée dans une

1. M. Lachelier, *de Naturâ syllogism.* Paris, Ladrange, 1871.

solution d'argent donne un précipité blanc. Voilà la majeure. On essayera la réaction sur la liqueur d'échantillon.

Supposons qu'il n'y ait pas de précipité ; on conclut immédiatement en *camestres*, dans la seconde figure :

CA. Toute solution d'argent donne un précipité blanc avec le sel marin.
MES. La liqueur d'échantillon ne donne pas de précipité blanc avec le sel marin.
TRES. Donc la liqueur d'échantillon n'est pas une solution d'argent.

Supposons maintenant qu'il y ait un précipité blanc, mais que l'on constate que la liqueur d'échantillon n'est pas tout entière précipitée; on tirera légitimement une conclusion particulière négative, toujours dans la seconde figure, en *baroco*.

Les deux autres modes de la seconde figure, *cesare* et *festino*, sont appliqués de même à ce degré des recherches, si, par exemple, la liqueur d'échantillon donne une réaction que ne donne pas la solution du métal cherché. Ainsi, si l'on veut :

FES. Le fer dissous ne donne pas de précipité avec le sel marin.
TI. Partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon donne un précipité avec le sel marin.
NO. Donc partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon n'est pas du fer.

Mais ce ne sont là que des conclusions négatives ; le précipité blanc supposé obtenu, ne puis-je affirmer la présence de l'argent dans la liqueur ? C'est en somme mon but, et je suis naturellement porté à le supposer atteint. Mais une telle conclusion n'a rien de légitime, et je suis exposé à prendre ainsi du plomb pour de l'argent.

Des erreurs de ce genre ont longtemps entravé les progrès de la science; on en retrouverait, par exemple, d'analogues au fond de la plupart des histoires de projection des alchimistes.

Mais élevons-nous à un degré supérieur ; une série de recherches comparatives, sur les réactions que présentent les métaux connus en dissolution, a appris que telle réaction appartient exclusivement à tel de ces métaux ; d'autre part, une longue suite d'expériences, portant sur divers minerais, n'a jamais montré que cette réaction pouvait avoir lieu sans la présence réelle du métal en question. On a donc induit qu'elle était caractéristique de ce métal.

Dès lors, le grand terme est devenu attribut dans la majeure, et l'on a conclu affirmativement dans la première figure. Exemple :

BAR. Tout métal précipitant en bleu par le prussiate jaune de potasse est du fer.
BA. Tout le métal dissous dans la liqueur d'échantillon précipite en bleu par le prussiate jaune de potasse.
RA Donc tout le métal dissous dans la liqueur d'échantillon est du fer.

Ou particulièrement :

DA. Tout métal précipitant en bleu par le prussiate jaune de potasse est du fer.

RI. Partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon précipite en bleu par le prussiate jaune de potasse.
I. Donc partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon est du fer.

Quant aux modes négatifs de la première figure, *celarent* et *ferio*, ils se substituent naturellement aux modes de la seconde figure, dès que l'on a pris l'habitude de donner aux métaux dans les majeures la place du prédicat. Mais on ne conclut rien, pour cela, qu'on n'eût pu conclure auparavant dans la deuxième figure en *cesare* ou en *festino*, les propositions universelles négatives restant telles par la conversion. Il suffit à cet égard de comparer l'exemple suivant avec celui du syllogisme en *festino* que nous avons donné plus haut :

FE. Tout métal qui précipite par le sel marin n'est pas du fer.
RI. Partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon précipite par le sel marin.
O. Donc partie du métal dissous dans la liqueur d'échantillon n'est pas du fer.

Dès que l'on a, pour chacun des métaux connus, une réaction caractéristique, il est possible de constituer une méthode analytique permettant de déterminer sûrement la nature d'un minerai d'après un ordre de recherches invariable.

Toute méthode analytique procède par division : on commence par essayer un certain réactif ; d'après le résultat, on affirme que le métal dissous appartient en totalité ou en partie à un groupe de métaux dont il présente la réaction (syllogismes en *barbara* et en *darii*) ; on l'exclut par là même du groupe ou des groupes présentant la ou les réactions différentes (syllogismes en *celarent* et en *ferio*).

On essaye ensuite un second réactif qui permet de diviser de même le groupe pour lequel il y a eu conclusion affirmative, et on continue ainsi de suite jusqu'à la division en métaux particuliers.

Les méthodes analytiques peuvent varier beaucoup, d'après la nature des réactifs choisis ; à cet égard, leurs avantages et leurs inconvénients sont relatifs à la plus ou moins grande facilité et rapidité des opérations ; mais le procédé logique est uniforme.

Il convient d'ailleurs de remarquer que, lorsqu'une méthode est arrivée à sa perfection logique, les majeures affirmatives y sont de véritables définitions ; elles peuvent être converties tout en restant universelles. Ce n'est point le cas pour celle qui entre dans les exemples ci-dessus de *barbara* et de *darii*, car, pour que le fer précipite en bleu par le prussiate jaune de potasse, il faut qu'il soit à l'état de peroxyde. Mais il est inutile d'insister sur la nécessité que, dans la méthode de division, les caractères employés puissent réellement servir à la définition des espèces.

La science tend donc à n'employer que des cas considérés logiquement comme spéciaux dans les modes affirmatifs de la première figure ; c'est qu'on y désire toujours la détermination la plus complète. Sous ce

rapport, notre syllogisme ci-dessus en *barbara* est défectueux ; il eût fallu, sur l'expérience faite, arriver à la conclusion que tout le métal dissous dans la liqueur d'échantillon était du fer à l'état de peroxyde.

Mais jamais la science n'atteint l'idéal poursuivi, la constitution de méthodes parfaites et définitives ; ces majeures affirmatives qui forment l'élément essentiel dans ces méthodes n'ont été posées que par une induction suffisamment probable, il est vrai, mais dont telle ou telle sera demain contredite par une expérience nouvelle. Un métal jusqu'alors inconnu sera découvert ; il présente les réactions regardées comme appartenant exclusivement à tel autre ; il était confondu avec lui ; désormais il faut le distinguer, introduire dans la méthode un nouvel élément de division, modifier les majeures reconnues inexactes.

C'est ici qu'intervient la troisième figure du syllogisme ; son rôle, comme nous allons le voir, est la réfutation des majeures hypothétiques et provisoires de la première figure. Aussi ces majeures étant universelles, les conclusions de cette troisième figure seront toujours particulières.

Mais, pour bien comprendre le caractère logique de cette réfutation, quelques remarques préliminaires sont indispensables.

Les termes dans les propositions relatives à l'analyse et à la classification sont de deux sortes : les unes expriment des noms, soit d'individus, soit d'espèces ; les autres se rapportent à des caractères appartenant ou n'appartenant pas à ces individus ou à ces espèces.

La forme sous laquelle le terme est exprimé peut certainement faire hésiter, à première vue, pour savoir dans laquelle de ces deux classes il doit être rangé ; mais il ne peut évidemment y en avoir une troisième.

Les deux termes d'une proposition ne peuvent d'ailleurs se rapporter simultanément à des caractères ; car la science n'étudie pas là des êtres fictifs, qui ne seraient définis que par des caractères isolés ; elle s'occupe de classer des êtres réels dont le nombre des caractères est indéfini en fait.

Il n'y a donc que trois cas possibles :

1° Les deux termes sont des noms ; la proposition énonce la relation logique entre individus, espèces ou genres ; elle est *classificative*. Telles sont toutes les conclusions des syllogismes cités plus haut.

2° Le prédicat est un nom ; le sujet se rapporte à un caractère. On affirme ou l'on nie tel nom des objets présentant tel caractère ; la proposition est essentiellement *inductive*, et c'est précisément le cas des majeures de la première figure.

3° Le sujet est un nom ; le prédicat se rapporte à un caractère. Dans ce cas, il faut distinguer.

Ou bien le caractère est constaté par l'expérience comme appartenant ou n'appartenant pas aux individus désignés sous le nom sujet ; la proportion est *expérimentale* et ne peut être établie ou combattue que par l'expérience. Telles sont toutes les mineures des syllogismes ci-dessus et aussi les majeures de la seconde figure.

Ou bien le caractère est attribué ou nié inductivement, comme faisant partie de la définition du nom. Comme nous l'avons dit, la constitution de la méthode d'analyse réclamant l'emploi de caractères pouvant servir à la définition des espèces, c'est souvent sous la forme de proposition de ce genre que sont connues les majeures universelles de la première figure dont nous avons à exposer le mode de réfutation.

Que Lavoisier ait dit par exemple sous forme de définition partielle : Un acide est un composé oxygéné, il induisait qu'aucun corps non oxygéné ne présenterait un ensemble de caractères qui dût le faire ranger parmi les acides. Supposons que cette induction eût été adoptée, et qu'on s'en soit servi pour exclure de la classe des acides des corps soumis à l'expérience et reconnus non oxygénés, suivant la forme donnée à la majeure, le syllogisme aurait appartenu à la seconde ou à la première figure; mais, en raison de la nature inductive de cette majeure, la conclusion négative n'eût pu jamais revêtir le caractère irréfutable qui appartient essentiellement aux seuls syllogismes de la seconde figure à deux prémisses expérimentales, tels que nous en avons donné des exemples.

Mais que la majeure à réfuter ait l'une ou l'autre forme, cela ne peut changer le caractère de la réfutation.

Soit à réfuter la proposition universelle affirmative : Tout S est P, c'est-à-dire à établir que quelque S n'est pas P, il faudra toujours qu'il y ait un groupe d'individus déterminé que nous désignerons par le nom M, et que l'on puisse raisonner dans la troisième figure en *felapton :*

Aucun M n'est P,
Or tout M est S,
Donc quelque S n'est pas P.

Si P désigne un nom, la majeure sera classificative, et la mineure expérimentale ; si P se rapporte à un caractère, ce sera l'inverse.

Voici des exemples simples pour les divers modes de la troisième figure :

DA. Le mercure est un liquide. — Majeure expérimentale.
RA. Le mercure est un métal. — Mineure classificative.
PTI. Donc un métal peut être liquide. — Conclusion anti-inductive.

A. La fougère est une plante de la classe des herbes. — Classificative.
TI. Il y a des fougères qui ont les caractères des arbres. — Expérimentale.
SI. Donc il y a des plantes ayant les caractères des arbres, qui sont rangées dans la classe des herbes. — Anti-inductive.

DI. Il y a des didelphes qui ont un bec. — Expérimentale.
SA. Tout didelphe est un mammifère. — Classificative.
MIS. Donc il y a des mammifères qui ont un bec. — Anti-inductive.

FE. L'esprit de sel n'est pas oxygéné. — Expérimentale.
LA. L'esprit de sel est un acide. — Classificative.
PTON. Donc il y a des acides non oxygénés. — Anti-inductive.

FE. Aucun (vertébré) mammifère n'est oiseau. — Classificative.
RI. Or il y a des (vertébrés) mammifères qui sont ailés. — Expérimentale.
SON. Donc il y a des vertébrés ailés qui ne sont pas des oiseaux. — Anti-inductive.

BO. Il y a des échassiers qui ne volent pas. — Expérimentale.
CAR. Tout échassier est un oiseau. — Classificative.
DO. Donc il y a des oiseaux qui ne volent pas. — Anti-inductive.

Ces exemples, empruntés aux faits qui ont ruiné les anciennes classifications, suffiront sans doute pour montrer le rôle de la troisième figure.

Mais une remarque importante à faire, c'est que les modes types et véritablement scientifiques de la troisième figure sont *darapti* et *felapton*, et que les autres, loin d'être plus généraux, comme il pourrait sembler d'après une discussion purement logique, ne sont que des formes secondaires et imparfaites. Si l'on prend n'importe quel syllogisme à prémisse particulière, — soit par exemple celui en *disamis*, — il appelle naturellement une question tendant à faire préciser le moyen terme (Quels sont ces didelphes dont vous parlez ?) et suppose qu'on puisse y répondre (l'ornithorhynque). On aurait donc pu et il eût mieux valu, scientifiquement, déterminer suffisamment le moyen terme de manière à raisonner suivant un syllogisme à prémisses universelles.

Les aperçus qui précèdent semblent montrer bien nettement que les trois figures d'Aristote correspondent pour l'analyse méthodique et la classification à trois moments distincts de l'évolution scientifique.

Premier moment. Deuxième figure. — Prémisses expérimentales, conclusion classificative négative. — La méthode n'est pas créée ; on procède par tâtonnement et par exclusion. Sans procédé certain pour arriver au but, on constate les notions d'espèce par leurs différences.

Second moment. Première figure (emploi secondaire de la deuxième). — Majeure inductive, mineure expérimentale, conclusion classificative. — La méthode est créée ; les espèces sont définies analytiquement ; on peut reconnaître tout ce qui leur appartient ou ne leur appartient pas ; on est certain, en suivant la méthode, de classer tout objet ou de constater un vice de cette méthode.

Troisième moment. Troisième figure. — Une prémisse classificative, une autre expérimentale, conclusion anti-inductive. On reconnaît que la méthode doit être modifiée ; qu'on discute les inductions prématurées, et on corrige les définitions spécifiques qu'elles ont entraînées.

Le cadre est complet, et la quatrième figure reste sans application.

Si l'on désigne par N, N′ les termes représentant des noms, par C un terme qui se rapporte à un caractère, suivant les distinctions que nous avons établies, enfin par (N, C) une proposition où N est le sujet, C le prédicat, on a du reste, pour représenter les figures, les schèmes suivants :

1re figure.	2e figure.	3e figure.		
(C, N)	(N, C)	(N′, N)	ou	(N′, C)
(N′, C)	(N′, C)	(N′, C)		(N′, N)
(N′, N)	(N′, N)	(C, N)		(N, C)

Nous pouvons remarquer que dans chacune des trois figures une prémisse au moins est expérimentale; et nous devons admettre cette condition comme essentielle à tout syllogisme véritablement scientifique, car son caractère ne peut être que de s'appuyer immédiatement sur l'expérience et de couper court ainsi à toute logomachie.

Or, si l'on attribue à la quatrième figure une prémisse expérimentale de la forme (N′, C), il est facile de voir qu'il n'y a pour cette figure que deux schèmes possibles :

1° (N′, C) Expérimentale.	2° (N, N′) Classificative.
(C, N) Inductive.	(N′, C) Expérimentale.
(N, N′) Classificative.	(C, N) Anti-inductive.

Il est évident sans plus de discussion que le premier schème revient à celui de la première figure, avec conversion de la conclusion et interversion des prémisses; le second schème, au premier de la troisième figure, avec conversion de la majeure.

Il suffit d'essayer ces opérations sur les exemples que nous avons donnés pour voir combien peu les formes de langage qui en résultent sont naturelles.

Voici du reste le tableau des transformations par mode :

Symboles des premières figures.			Symboles de la quatrième figure.		
			D'après Hamilton.		D'après l'Ecole.
1re fig.	*Barbara*	donne	*Bamalip*	=	*Baralipton.*
	Celarent		*Calemes*		*Celantes.*
	Darii		*Dimatis*		*Dabitis.*
	Ferio		»		»
2e fig.	*Darapti*		*Dimatis*		*Dabitis.*
	Datisi		»		»
	Disamis		*Dimatis*		*Dabitis.*
	Felapton		*Fesapo*		*Fapesmo.*
	Ferison		*Fresison*		*Frisesomorum.*
	Bocardo		»		»

Les modes *ferio* et *bocardo* ne donnent pas de syllogismes de la quatrième figure, puisque les proportions particulières négatives ne peuvent être converties; il en est de même pour *datisi* , les deux prémisses devenant particulières par le changement de figure.

On remarquera en quoi les modes *fesapo* et *fresison* se distinguent des trois autres de la quatrième figure; mais ils n'ont rien de plus original[1].

PAUL TANNERY.

1. Voir *Revue philosophique*, tome I, p. 483, l'article de M. Lachelier.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Dr H. Steinthal. — DER URSPRUNG DER SPRACHE IM ZUSAMMENHANGE MIT DEN LETZTEN FRAGEN ALLES WISSENS. *L'Origine du langage dans ses rapports avec les dernières questions de toute science.* — 3e édit., revue et augmentée. 1 vol. in-8°, 374 pages. Harrwitz et Gossmann. Berlin, 1877[1].

On savait, il y a une vingtaine d'années, que le langage est un vaste phénomène naturel soumis à des lois définies, susceptible d'être ramené à des éléments dits primitifs, irréductibles : les racines. Avec Jacob Grimm, Bopp et Guillaume de Humboldt, la science du langage semblait avoir atteint, dans ses investigations régressives, les limites de l'exploration scientifique; il ne restait qu'à remuer en tous sens ce nouveau champ de recherches, à mieux établir les classifications des langues, à préciser les lois de leurs changements, en un mot à organiser intérieurement cette science, désormais circonscrite. Une grande conception philosophique, l'idée de l'évolution, et une doctrine zoologique féconde en résultats, le transformisme, ont en quelques années élargi, régénéré et coordonné au reste des sciences l'œuvre philologique d'un demi-siècle. A l'heure actuelle, en Allemagne, en Angleterre, en France et en Italie, on n'a plus pour unique souci de dégager, par l'analyse de faits directement observables, les éléments constitutifs de chaque espèce de langues; ce sont les couches profondes du langage qu'on a entrepris d'amener au jour; c'est le « langage au maillot » de l'humanité naissante et bégayante qu'on veut deviner; la question des origines du langage s'impose à l'histoire primitive, à la zoologie, à la physiologie, à la psychologie ethnologique. « La conception génétique de la vie du langage, suivant la remarque de Curtius, est précisément ce qui distingue la linguistique nouvelle de l'ancienne[2]. » Au milieu des nombreux travaux

1. 1re éd., 1851; 2e éd., 1858. — Le Dr H. Steinthal dirige depuis 1859 avec Lazarus, son collègue à l'Université de Berlin, la revue connue sous le nom de *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Outre la présente publication, ses plus importants ouvrages sont : *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* (1863), *Charakteristik der hauptsœchlichsten Typen des Sprachbaues, Abriss der Sprachwissenschaft* (1871), et divers articles de philologie contenus dans le recueil cité plus haut.

2. *La Chronologie dans les langues indo-germaniques* (voy. Bibl. de l'École des hautes études, 1er fascicule, 1869; Cf. *ibid., la Stratification du langage*, par M. Müller).

que cette étude des manifestations préhistoriques du langage a suscitées de toutes parts, les recherches de M. H. Steinthal gardent un caractère spécial d'originalité : l'auteur, philologue savant et zélé, traite ce curieux problème d'anthropologie générale au point de vue psychologique.

L'ouvrage comprend deux parties : d'abord une revue des principales théories autrefois admises par les linguistes ; en second lieu, l'examen critique des théories nouvelles provoquées par le mouvement d'idées contemporain.

I. Cette partie, qui a vieilli, rend hommage avant tout à Guillaume de Humboldt, le premier linguiste qui ait nettement indiqué la voie à suivre pour résoudre la question. Le XVIII[e] siècle, en effet, eut le tort de regarder le langage comme une chose extérieure à l'esprit et qui était devenue par hasard un moyen d'expression de la pensée. De même que Condillac, *Tiedemann* déclarait, selon l'ancienne opinion de Démocrite, que les hommes durent primitivement remarquer leur faculté de proférer des sons, et l'usage que les animaux faisaient d'un pouvoir semblable; ils s'essayèrent d'abord, disait-il, à prononcer des sons faciles, puis, le succès les encourageant, d'autres sons plus éloignés de tout rapport avec les choses. Nécessité et réflexion, voilà, pour Tiedemann, les facteurs du langage.

C'est *Herder,* cet esprit compréhensif et profond, qui, devançant les travaux modernes, chercha pour la première fois l'explication du langage humain dans les données de la psychologie comparative [1]. Le langage, avant d'être rationnel, est une suite du sentiment et de l'instinct. « Déjà, comme animal, l'homme possède le langage. Tous les états passifs intenses de son âme s'extériorisent immédiatement en cris, sons et accents sauvages inarticulés. » Même l'homme isolé gémit sous l'action de la douleur : tel Philoctète. C'est que les cris, comme l'a prouvé la physiologie moderne, sont un soulagement pour celui qui souffre. « On dirait qu'il respire plus librement en ouvrant à l'air sa gorge en feu étranglée par la souffrance ; il semble qu'il exhale une partie de sa douleur et qu'il puise du moins au sein de l'espace de nouvelles forces pour endurer son mal en remplissant de gémissements les vents sourds à ses plaintes. » L'animal possède de plus une merveilleuse faculté productive artistique, et, dans la sphère d'action commune, un obscur mais infaillible moyen de communication avec les individus de son espèce : c'est le langage animal (*die Thiersprache*). Ce langage mécanique et instinctif manque au contraire à l'homme, qui ne fait presque rien par instinct et dans l'état de nature ne parle pas. En dehors des cris réflexes de sa machine sensitive, « l'enfant nouveau-né est muet et n'a pas, comme tout animal, le pouvoir d'exprimer à sa manière par des sons ni ses représentations mentales ni

1. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache,* 1772.

ses émotions. » Disproportion étrange entre les forces intellectuelles de l'homme et sa puissance d'expression. Evidemment on a omis un chaînon intermédiaire de la série organique, un don naturel à l'homme et propre à son espèce; cette caractéristique différentielle, ne serait-ce pas la parole? Il n'y a pas, en effet, de démarcation absolue entre l'homme et l'animal. « C'est l'énergie positive et spécifique de la pensée, qui, unie à une certaine organisation corporelle, s'appelle chez l'homme raison, comme elle devient chez les animaux la faculté constructive : voilà ce qu'on appelle la liberté de l'homme et l'instinct de l'animal. La différence est non pas de degré, c'est-à-dire de plus ou de moins entre les forces composantes, mais *dans une direction et une évolution de ces forces entièrement différente.* » Or tout être, même dans les actes les plus insignifiants en apparence, manifeste sa nature propre. « Si un homme pouvait exécuter un seul acte en pensant complétement à la manière de l'animal, il ne serait plus un homme. » Il est donc vrai que « l'état le plus assujetti aux sens chez l'homme est encore humain, c'est-à-dire accompagné de réflexion », et que par suite « réflexion et langage sont identiques ». « L'homme fait preuve de réflexion dès l'instant où, du milieu des images qui assaillent ses sens, il en dégage une pour la considérer tranquillement à part. » Mais au même moment le mot est créé. « Ainsi l'homme voit un agneau. Il ne le voit pas comme le verrait un loup vorace, mais il éprouve le besoin de connaître cet animal qu'il voit pour la première fois... L'agneau est là, tel que les sens de l'homme le lui représentent, c'est-à-dire couvert d'une laine blanche et douce. L'âme consciente et réfléchie cherche dans l'agneau une marque distinctive. L'agneau bêle : voilà la marque trouvée... » Avec une non moins vive intelligence des détails de la question, Herder exposait, dans le même travail, comment les noms des objets dépourvus de son résultent du concours et de la parenté intime des sens. Plus tard cependant, effrayé sans doute par les difficultés multipliées du sujet, l'auteur des *Idées* appelait le langage « un miracle d'institution divine ».

A *Guillaume de Humboldt* revient l'honneur d'avoir compris et affirmé le premier l'idée fondamentale en linguistique de la « vie du langage »[1]. Rompant avec la vieille métaphysique, qui faisait du langage une entité mystérieuse, il proclama que celui-ci n'est pas produit (*ein Werk*), mais une production constante de l'esprit (*eine Wirksamkeit*). Bref, « la parole n'est que le parler, *Sprache ist nur Sprechen* ». De là, comme conséquence, l'inséparabilité de la pensée et de la parole. L'idée générale et le mot sont originairement une seule et même chose : la représentation interne n'existe d'une façon distincte qu'autant qu'elle se transforme, par suite de l'effort mental, en son objectif. Remarquez encore que c'est le mot qui réveille les sensations

1. *Einleitung in die Kawi-Sprache.* Cf. *Ueber die Verschied. des menschl. Sprachbaues.*

éprouvées, les intuitions et les représentations concomitantes. « Le langage, par conséquent, s'interpose entre l'homme et la nature. L'homme s'environne d'un monde de sons pour ramasser au sein de sa pensée le monde des objets et le mettre en œuvre. » Une langue est ainsi « une vue de l'univers ». — Du moment où le langage n'est plus qu'une incessante production phonétique de l'esprit, ce qui nous intéresse, c'est avant tout l'origine du langage dans l'esprit, car parler est aussi, par sa nature la plus profonde, penser. Ainsi sera-t-il vrai d'appeler le langage, avec Humboldt, « un instinct intellectuel de la raison »; c'était déjà le sentiment de Herder. De ce que l'homme pense, il suit nécessairement qu'il parle. Et pourtant il est également vrai de dire que « les mots sortent librement de sa poitrine, sans nécessité comme sans réflexion ». Le langage, loin d'être une chose créée, jaillit spontanément du plus intime fond de la nature humaine; il prend naissance à chaque instant; il est éternellement jeune; c'est une perpétuelle éclosion, et spontanée, un devenir sans fin. Le chant du rossignol a son foyer dans la grêle poitrine de l'oiseau; l'homme chante, lui aussi, dit Humboldt, mais en associant des pensées aux notes de sa voix.

Cette conception philosophique se heurtait néanmoins à de graves difficultés. Sans doute le langage est une forme d'activité mentale; mais il y a une différence entre ce fait qu'un mot sort pour la première fois retentissant d'une bouche humaine, et cet autre fait qu'il est dans la suite simplement reproduit et répété. Aussi loin que remonte en arrière de nous la science du langage, partout et toujours le langage est déterminé dans sa nature spéciale par un matériel phonétique tout fait. Le langage, déclaré indépendant tout à l'heure, est donc conditionné par son passé? — Ajoutez à cela que si l'on se reporte par l'imagination à l'époque inconnue de l'apparition du langage, cette naissance de la parole n'a pu davantage être une production toute spontanée, soustraite à toute espèce de conditions. En fait, l'expérience nous apprend que le langage se développe seulement au sein des sociétés; les langues humaines, au lieu d'être de pures émanations de l'esprit, tiennent des peuples mêmes leur aspect déterminé, leurs délimitations. Et cependant, au dire de Humboldt, le langage n'est pas l'œuvre des nations; il est spontané et divin, puisque, sous sa forme originelle, il est immédiatement employé par l'individu et compris par la communauté. Voilà ce que M. Steinthal appelle la « double contradiction » de G. de Humboldt. Le grand philologue qui distingua si justement dans les développements du langage deux périodes, l'une de transformations multiples ou *période d'organisation,* l'autre de fixation, de « cristallisation » des langues, sous l'influence de la centralisation politique, littéraire ou religieuse, dite *période de culture,* était digne de concevoir une troisième période, antérieure à la première, celle de formation du langage articulé, grâce à l'évolution de la pensée humaine. Malheureusement, il continua de regarder avec ses prédécesseurs la parole et la pensée comme deux faces d'une même faculté mystérieuse,

innée; préoccupé d'idées spinozistes, il attribuait en fin de compte au langage une origine surnaturelle. L'homme n'en étant que le dépositaire, le langage pouvait être, à ses yeux, spontané et libre à sa source, mais conditionné dans ses manifestations historiques.

Malgré l'indissoluble union de la pensée et du langage qu'il posait en principe, G. de Humboldt avait été forcé de reconnaître que c'est seulement au sein de la communauté sociale que le langage naît, se conserve et se développe : ce qui signifie peut-être qu'en dehors de la vie sociale l'individu n'aurait ni besoin ni souci de penser. C'est le besoin de communiquer avec autrui qui éveille l'idée de parler et l'effort pour se faire comprendre. Le langage n'est donc pas seulement, comme le croyait Herder, issu du développement total des facultés humaines, mais encore du contact et du frottement de l'homme avec d'autres êtres semblables à lui. En conséquence, c'est chose légitime d'affirmer avec *Schelling* qu'il est impossible de concevoir un peuple sans un langage et une mythologie propres[1]. L'un et l'autre font d'un amas d'hommes un peuple, mais un peuple ne les fait pas : un peuple naît avec sa langue spéciale, sa mythologie spéciale; c'est par là seulement qu'il est tel peuple déterminé. « Les bases du langage n'ont donc pu être posées avec conscience » : le langage est l'œuvre de l'instinct spécifique de l'homme, avait dit Herder, c'est-à-dire de la raison ou réflexion (en puissance).

Cette manière de voir fut aussi, à peu de chose près, celle de *J. Grimm*. « L'homme parle, parce qu'il pense... L'enfant commence à parler dès qu'il se met à penser, et les progrès du langage correspondent aux progrès de sa pensée [2]. » Le même savant comprit cette vérité, que les sciences zoologique et linguistique ont bien des fois répétée depuis, que la formation de l'espèce humaine coïncide avec l'origine du langage. Impossible d'admettre que ce langage primitif ait été communiqué ou révélé à l'homme par Dieu : toute révélation implique discours, et par conséquent l'intelligence d'une révélation divine suppose le langage déjà connu de l'homme. Le langage est bien réellement humain : « il est acquis par l'homme avec une entière liberté quant à son origine et à ses progrès. » Grimm croyait en outre que, là où il apparut pour la première fois, il y eut vraisemblablement plusieurs couples (pour assurer la propagation de l'espèce), partant une société primitive, au sein de laquelle germa et se développa le langage. Enfin il eut le mérite de distinguer trois périodes dans l'évolution des langues : 1° une période de création ou de croissance, autrement dit d'apparition des racines; 2° une période de floraison des flexions; 3° une période de perfectionnement réfléchi dans la liaison des mots. C'est, il le reconnaissait, l'ignorance de la première période qui fait toute la difficulté de comprendre l'origine du langage.

1. *Einleit. in die Philosoph. der Mythologie.*
2. *Ueber den Ursp. der Sprache.*

Le seul philologue français cité par M. Steinthal est *M. Renan*, dont le point de vue rappelle les conceptions de Herder, de Schelling et de Humboldt. Avant tout, M. Renan combattit, dans son *Essai sur l'origine du langage*, l'idée d'une création artificielle. « Si le langage, disait-il, n'est plus un don du dehors, ni une invention tardive et mécanique, il ne reste qu'un seul parti à prendre : c'est d'en attribuer la création aux facultés humaines agissant spontanément et dans leur ensemble. » On ne soupçonnait pas encore la troisième hypothèse, la seule qui ôte au langage humain son caractère miraculeux, celle d'une élaboration lente de la pensée et des signes articulés.

La première théorie de Steinthal. — Le tort de toutes ces doctrines était de ne point expliquer les lois et conditions du développement primitif du langage, d'attribuer l'apparition de ce phénomène à une faculté primitive indécomposable, de résoudre toutes les énigmes en invoquant un don merveilleux de la nature humaine, déguisé sous le nom de « spontanéité ». C'est l'honneur de M. Steinthal d'avoir, dès la seconde édition de son ouvrage (1858), « transporté la question *du domaine de la métaphysique sur le terrain de la psychologie* », comme il le dit lui-même.

« Si, pour parler, écrivait-il alors, l'homme primitif eût dû employer d'autres forces que celles dont nous disposons, il nous serait impossible, à nous, de parler aujourd'hui; et, par cela même que nous parlons aujourd'hui, l'homme primitif, lui aussi, parlait, et pour les mêmes raisons, car nous sommes l'âme de son âme et la chair de sa chair. Il n'y a ni deux logiques ni deux psychologies; l'homme, en tout temps, pense et parle de la même manière, c'est-à-dire en vertu des mêmes lois inhérentes à sa nature spirituelle, sauf que naturellement, par suite de la même loi, des résultats différents doivent se produire dans des conditions différentes (p. 122). » Dès cette époque, il envisagea le langage comme un organe intellectuel (*ein gestiges Organ*), qui, tout en étant distinct de la pensée, est nécessaire à ses plus délicates opérations. Mais comment cet organe fonctionne-t-il et facilite-t-il l'évolution de la pensée? « La question de l'origine du langage présente maintenant l'intérêt d'un problème psychologique, à savoir : comment l'esprit se dégage de la nature, c'est-à-dire de l'activité inférieure de l'âme. Si l'on considère l'esprit au sens indiqué tout à l'heure (ensemble d'opérations de la pensée ou de l'intelligence), la pensée comme la caractéristique propre de l'homme, voici à quoi revient la question : Quel rôle joue le langage dans la formation de la conscience humaine? comment de l'hébétement propre à l'animal se dégage le moi humain, la personnalité consciente? Qu'est-ce que l'âme gagne de plus avec le mot? Quelle importance a le langage comme révélation de l'esprit dans le monde intellectuel? Suivant quelles lois psychologiques se forme-t-il et exerce-t-il son action? Voilà ce qu'il s'agit de mettre en évidence : les rapports de la parole avec la forme d'activité la plus basse et la plus haute de l'esprit, sous toutes leurs faces, l'influence du langage

sur le développement intellectuel de l'homme, sur la *formation de ses représentations* (p. 121). »

Puisque, de l'aveu de tous, le langage tient indissolublement à la pensée, est une « catégorie psychologique générale de l'esprit humain », la première chose à faire, c'est de poser les lois universelles de l'apparition de ce phénomène. Mais, outre le langage pris *in abstracto*, il y a l'étude spéciale des différentes sortes de langues : au-dessous de la psychologie générale de l'espèce, il y a la psychologie particulière de telle race. A cet étage inférieur de la science, il y a encore à découvrir les lois psychologiques particulières d'où dépendent les catégories spéciales du langage : c'est l'affaire de la psychologie ethnographique. — Le physiologiste, de son côté, est appelé à résoudre d'importantes difficultés : à expliquer, par exemple, pourquoi les impressions de l'ouïe réagissent sur les autres sens, de telle manière que les phénomènes de son et de lumière sont fort souvent désignés par la même racine. — Reste enfin le point de vue historique. Si le langage est une catégorie de la pensée, l'étude historique des langues ne nous présente-t-elle pas la réalisation graduelle de la fin commune, de l'idée du langage (*die Sprachidee*)? Mais, pour s'élever à une vue philosophique du langage, il est nécessaire de s'appuyer sur une classification philosophique des langues. C'est ce qu'a essayé G. de Humboldt en prenant pour caractéristique essentielle des langues humaines non pas des différences extrinsèques, le monosyllabisme ou le polysyllabisme, mais ce qu'il appelle le *moule mental de l'expression, die innere Sprachform.*

C'est ici un des points les plus curieux de la conception adoptée et vigoureusement défendue par M. Steinthal. — La pensée, considérée abstraitement, a ses cadres propres, où elle est forcée d'entrer et de se façonner, à savoir les catégories toutes logiques de l'entendement. De même l'expression phonétique de la pensée est soumise à des *formes propres*, où elle se pétrit et prend sa figure déterminée. Voyez, en effet, les différents facteurs de cette activité psychique qu'on appelle le langage : c'est d'abord le son qui est la matérialisation de la pensée; puis le moule intérieur de l'expression, ou le mode propre de cette incarnation de la pensée ; enfin le contenu intellectuel, c'est-à-dire les idées et les concepts qui sont l'objet de cette expression phonétique. Ces trois éléments, vous les retrouvez dans toute œuvre d'art : cette statue, par exemple, est d'abord du marbre, mais aussi une figure de femme tenant une balance et un glaive, et enfin c'est le symbole de la Justice. « Premièrement, ce qui répond à la phonologie et à la morphologie du langage, c'est, pour prendre un autre exemple, l'anatomie : ainsi le verbe est un élément anatomique du langage, de même que les poumons un élément anatomique de l'animal. Secondement, la transformation chimique du sang opérée par l'oxygène de l'air se rattache à une loi naturelle générale, mécanique : tout autant que mouvement, ou devenir, activité, est un concept métaphysique. Le pro-

cessus chimique dont nous parlons est indispensable à l'animal, mais tous les animaux ne sont pas pourvus de poumons : pareillement. toute langue possède des mots pour exprimer des opérations, mais toutes ne possèdent pas des verbes. Troisièmement, alors même que les éléments anatomiques sont autres, l'idée générale d'une part n'en est pas moins exprimée, et de l'autre la condition générale de la vie animale pas moins remplie dans un moule physiologique différent. Eh bien, de même, chaque différence dans le moulage des sons se rattache à une différence corrélative dans le moule intérieur de l'expression. La mouche ne respire pas comme le mammifère, ni celui-ci comme la grenouille. Pourquoi? C'est l'affaire de la physiologie, appuyée sur l'anatomie, de l'expliquer. Semblablement, si l'Américain primitif emploie un autre mode de flexion verbal que l'Européen, c'est que son langage répond aussi à un autre moule intérieur. Qu'il ait des termes pour les diverses actions, cela est indifférent, parce que cela se comprend tout seul, mais le philologue a le devoir de découvrir quel moule intérieur d'expression se cache derrière cette forme phonétique des langues américaines, et pour cela il lui faut pénétrer d'un coup d'œil profond dans le mécanisme intellectuel, dans l'organisme psychologique des races qui parlent ces langues. »

Les grammairiens grecs, malheureusement, confondirent les lois logiques universelles de l'entendement avec les lois psychologiques variables de l'expression de la pensée; voilà pourquoi, jusqu'à nos jours, on a méconnu la différence de physionomie des langues humaines connues, et par suite les modes divers de l'évolution du langage. « Le moule intérieur de l'expression constitue le véritable contenu du langage, et consiste en une masse toute particulière d'intuitions et de rapports formels, qui ont bien une valeur subjective pour la nation considérée, mais nullement une valeur universelle en métaphysique et en logique. Les idées de femme, de glaive, de balance, par exemple, ne sont jamais entrées dans une définition de la justice : de même, jamais la représentation mentale qui constitue la forme de l'expression n'a rien de commun avec la définition logique du concept abstrait. A cause de cette subjectivité même, qui, à vrai dire, au lieu d'être bornée à l'individu, s'étend à la nation, sans cesser d'être subjectivité et sans pouvoir prétendre à une valeur universelle, la forme mentale de l'expression peut avoir, chez des peuples différents, un contenu tout différent; c'est ainsi qu'en fait ce contenu est tout autre pour les Indiens d'Amérique que pour les peuples sanscrits. Il n'y a dans cette forme intérieure rien d'absolu, de nécessaire, de stable, de susceptible d'être construit *à priori*, aucune décomposition logique possible : tout est subjectif, déterminé par la tournure d'esprit spéciale à chaque peuple, mouvant, saisissable seulement à titre de fait donné, et on n'a qu'à expliquer psychologiquement comme manifestation subjective de cet esprit national (p. 131-132)[1]. »

1. Cf. Taine, *De l'intelligence*, t. I, p. 42, note. — Le savant psychologue français remarque que les synonymes de deux langues quelconques « repré-

Ainsi envisagé, le rôle psychologique du langage est de transformer les impressions sensibles en aperceptions de l'esprit. A chaque perception nouvelle qui se forme dans la conscience s'oppose une masse de perceptions anciennes. La nouvelle doit prendre rang parmi les anciennes, ou celles-ci s'assimiler celles-là. Pour que cette assimilation soit possible, il faut qu'un des éléments de la masse ancienne ait quelque point de contact avec la nouvelle perception. C'est ce fonds commun à toutes les perceptions ainsi réunies et amalgamées qui devient, en qualité de moule mental de l'expression, le contenu propre de chaque image phonétique, de chaque mot. Le mot, à son tour, représente ces perceptions composantes dont le moule phonétique intérieur exprime le caractère commun. Le langage n'est donc pas simplement, comme le croyait Humboldt, un intermédiaire entre le monde matériel et notre monde intérieur (ce rôle appartient aux sens); mais il relie surtout et directement la conscience claire et distincte avec cette multitude de notions et de modifications qui sommeillent dans les profondeurs obscures de l'âme [1]. Grâce à cette « force de condensation » (*Verdichtungskraft*), le langage donne à l'esprit le moyen de mettre en mouvement dans une direction quelconque ces grandes masses de pensées qui, sans cela, ne pourraient que surgir une à une et à tour de rôle dans la conscience. Quand je dis par exemple : « Cet homme manque d'équité, » que de pensées cette chétive proposition ne soulève-t-elle pas ! La psychologie générale devra étudier dans le processus général de toute vie intellectuelle ce moule phonétique interne; quant à ses diverses manières d'être particulières chez les différents peuples, c'est l'objet de la *Völkerpsychologie*.

Cette « découverte » de Humboldt conduisit l'éminent philologue à une classification philosophique des langues, qui est entre toutes celles qu'on a proposées la plus importante, suivant Steinthal. Humboldt distinguait deux classes de langues : 1° celles dont le principe s'est conservé pur de toute altération, grâce à la régularité des phases de leur développement; 2° celles qui au contraire, par suite d'une humeur changeante, ont suivi toute sorte de sentiers capricieux. Cette différence se trahit dans tous les éléments des langues ainsi divisées;

sentent deux objets différents et sentis différemment chez les deux peuples ». Ex. *clergyman* et *ecclésiastique; God* et *Dieu; Liebe* et *amour*, *girl* et *jeune fille.* « Leur sens n'est le même qu'en gros ; les détails du sens diffèrent et sont intraduisibles, faute d'objets et d'émotions semblables chez l'un et chez l'autre. »

1. Telle est aussi, d'après M. Taine (*De l'intellig.*, t. I, ch. 2), la fonction propre et l'origine du mot, qui est l'expression d'une « tendance » intérieure produite par une série d'événements internes accumulés. « Au-dessous des images et des expériences, sorte de végétation qui vit au grand jour, il est un monde obscur d'impulsions, de répugnances, de chocs, de sollicitations ébauchées, embrouillées, discordantes, que nous avons peine à distinguer, et qui cependant sont la source intarissable et bouillonnante de notre action. Ce sont ces innombrables petites émotions qui se résument en une impression d'ensemble, par suite en une tendance finale et définitive, et la tendance elle-même aboutit à une expression (p. 32). »

mais elle apparaît surtout dans la manière de traiter le verbe. Ainsi, parmi les langues de la seconde classe, tandis que les langues maléo-polynésiennes n'affectent au verbe aucune expression caractéristique, les autres, comme les langues américaines, caractérisent le verbe à l'aide d'affixes pronominaux. Dans la première classe sont comprises les langues indo-européennes, et aussi le chinois. Le chinois en effet, avec une merveilleuse conséquence, renonce à désigner par des formes phonétiques les rapports grammaticaux, et par là il garde intact son principe constitutif. — C'est cette classification que M. Steinthal a adoptée et complétée; elle a l'avantage immense de nous présenter dans un tableau d'ensemble le caractère spécial et la tournure d'esprit des différents peuples.

II. On en était là relativement à l'origine du langage, quand les progrès de la géologie, venant en aide aux idées transformistes, ramenèrent les esprits à la conception d'un âge préhistorique jusqu'alors vaguement entrevu. Le langage, qu'on avait considéré comme le résultat d'une subite éclosion, n'était-il pas, lui aussi, l'œuvre d'une longue élaboration intellectuelle?

Parmi les linguistes qui abordèrent cet intéressant problème, M. Steinthal étudie d'abord *L. Geiger*, chercheur aventureux et indiscipliné dont l'œuvre a été interrompue par une mort trop hâtive [1]. Dans l'état, ses travaux, si on laisse de côté une « histoire des idées » trop hypothétique, portent sur trois points essentiels : 1° les rapports du langage et de la pensée; 2° l'évolution du langage sous le rapport des sons et des idées; 3° un essai de grammaire générale.

1° *Rapports du langage et de la pensée.* — Le mot ne signifie pas, comme on l'a cru souvent avec Harris, l'objet sensible; il ne représente pas davantage une sensation isolée, mais toujours un concept, c'est-à-dire un objet de l'entendement, des éléments intégrants d'un monde déjà pénétré par la pensée et devenu matière de la pensée. Serait-ce donc que, suivant l'opinion de Becker et de quelques autres, l'idée soit poussée par une sorte de nécessité inhérente à se transformer en son articulé? Nullement : Geiger soutient que par elle-même l'idée est indépendante du mot, et il proclame la diversité originelle des langues. Mais alors si les mots ne sont point des effets nécessaires de l'activité mentale, comment sont-ils compris? C'est, il semble, que quelques concepts élémentaires, très-primitifs, ont, à l'exclusion des autres, possédé la propriété de provoquer des mouvements vocaux : avant tout les idées de certains sons naturels ont dû provoquer des onomatopées irréfléchies, intelligibles immédiatement à cause de leur caractère imitatif. Telle est du moins l'explication acceptée de la majorité des

1. Œuvres de Geiger : *Ursprung und Entwicklung der menschl. Sprache und Vernunft*, tome 1er publié par l'auteur (1868); le 2e tome fut publié en 1872, après sa mort. — *Der Ursprung der Sprache* (1869). — *Vorträge zur Entwicklungsgeschichte der Menscheit.*

linguistes. Geiger la rejette. Un concept, dit-il, sort toujours d'un autre concept, un son d'un autre son. En remontant le processus des concepts, on arrive, selon lui, à un résidu complétement dépouillé du caractère d'idée. « Le langage à ce point initial de son développement est un cri animal, mais poussé à la suite d'une impression visuelle. » Geiger croit en effet découvrir dans sa *Begriffsgeschichte* que l'homme a primitivement passé par une condition de vie toute bestiale, n'étant alors qu'une sorte de quadrumane difforme, à front déprimé, avec un museau allongé. Cet élément fondamental du langage, Geiger le compare à une « sorte de grincement simultané » (*Mitgrinsen*) qui reflétait avec une exactitude involontaire pour l'œil et l'oreille l'image perçue par la vue et l'ouïe [1]. « Le cri parlé (*Sprachschrei*), dit-il encore, se produit originairement à la suite de cette impression que fait la vue d'un corps humain ou animal en proie à des convulsions spasmodiques ou à un violent tournoiement (p. 212). » La différence entre ce cri expressif et le cri animal est délicate : l'origine du son proféré par l'animal à la suite d'une impression de la vue, c'est toujours un sentiment intérieur de crainte ou de sympathie occasionné par celle-ci; le cri expressif désigne l'objet vu par ses différences visibles et par suite en rend possible le ressouvenir calme et réfléchi. Voilà l'origine du mot. D'autres animaux, Geiger l'accorde, possèdent aussi bien que l'homme ce sens de percevoir des mouvements et des formes visibles, le singe par exemple; mais l'homme s'est élevé au-dessus d'eux tous, grâce « à la plus grande délicatesse de ses impressions visuelles, à son excitabilité plus grande relativement aux formes vues, » et aussi grâce « à la supériorité de son organisation cérébrale ». Le langage est donc bien, suivant la pensée de Herder, issu du développement total des forces humaines. Toutefois Geiger se sépare de Herder sur un détail important : il ne veut admettre pour point de départ du langage qu'un seul cri onomatopéique.

Un premier son articulé associé à une idée élémentaire confuse, tel fut l'embryon du langage humain. L'évolution parallèle de l'idée et du son explique le reste. Par analogie, l'idée première se propage de proche en proche à tout un monde d'objets, et le son se diversifie de même. Le son passe par exemple du mouvement de l'animal qui se roule et s'ébat aux mouvements tumultueux des autres choses, d'impressions plus fortes à d'autres plus faibles, des choses de la vue aux objets des autres sens, du mouvement dénotant la sensation à la sensation elle-même et à tout le monde immatériel de l'esprit. En même temps, le son éprouve un notable changement de nature : au lieu de provenir des impressions sensibles et de rappeler des perceptions, il s'adapte à des idées et à des choses, il devient le langage de la raison. Geiger va jusqu'à dire que le premier son phonique engendre la raison

1. « Il est impossible d'être saisi d'une idée vive sans que le corps se mette à l'unisson de l'idée. » (Gratiolet, *De la physion. et des Mouv. d'expression.*)

et le langage à la fois. En effet, toute l'activité intellectuelle de l'homme, la formation des idées principalement, dépend de la faculté de se souvenir et de se représenter sous forme synthétique un groupe de sensations. Au milieu de l'enchevêtrement des phénomènes psychiques, il fallait, pour tirer de leur engourdissement les pouvoirs de l'âme, que quelque chose fût tout d'abord distingué dans la conscience; il fallait un moyen de fixer avec son caractère propre et pour toujours cette représentation ou intuition mentale. La conscience la plus haute n'est que la forme la plus élevée de ce pouvoir intuitif, manifesté par une infinité de représentations visuelles autour desquelles se groupent toute espèce de sensations. Le son n'exprime donc pas l'objet extérieur, mais la somme d'impressions sensibles diverses qu'il réveille dans l'esprit : il est l'unité idéale de ces impressions (p. 221,222). Sans le langage, l'animal et l'enfant sentent d'une façon inconsciente; chez l'homme, la réflexion muette est déjà un parler intérieur. En réalité, « ce que nous appelons *penser* est un processus du langage se développant dans les parties centrales d'une façon insensible par suite d'une habitude de plusieurs milliers d'ans, et qui, arrivé à un certain degré de force, éclate sur les organes (p. 225). » Penser, autrement dit, n'est que le côté intérieur d'un même processus dont le côté extérieur est le son.

2º *Évolution du langage.* — Malgré de fréquentes incohérences, trop vivement relevées par M. Steinthal, les théories particulières de Geiger reposent sur une conception métaphysique générale qui en fait l'unité. Ce qui frappe surtout Geiger, c'est l'impuissance des formules abstraites à saisir sous ses formes les plus précises la vie indéfinissable de l'être. Il pousse l'horreur des formules jusqu'à dire : Il n'y a point de lois de la réalité à déterminer; il n'y a qu'une série indéfinie de changements dont l'homme fait l'histoire. C'est un hylozoïste : à ses yeux, la nature n'est que le devenir sans cesse différent de lui-même, et son évolution n'est que la tendance à la différenciation. On parle vainement de lois définies : c'est le hasard, ou, si vous voulez, le temps qui est le grand facteur des choses, des organismes. Telle chose arrive dans tel lieu, à tel moment donné, en vertu du concours indéfinissable des choses. Pour comprendre les corps organisés, une forme spécifique quelconque, même celle de la terre ou de notre système solaire, regardez en arrière de vous le vaste déroulement de l'être. C'est ce devenir sans cesse diversifié par l'accumulation des instants qui produit l'infinie variété des espèces, comme le bloc de glace suppose l'addition lente d'aiguilles de glace isolées à une foule d'autres. La succession des formes est une fonction de la successivité des instants : ce qui est mouvement à l'extérieur des choses, au dedans est sensation.

Le son et l'idée se développent, chacun de son côté et d'une façon indépendante. — L'évolution des sons articulés se fait par degrés insensibles, comme celle des plantes et des espèces animales : chaque son traverse une série de changements tout matériels, où l'analyse ne découvre aucune trace d'activité intellectuelle ni de raison. Le premier

son du langage fut un premier grincement provoqué par la perception visuelle d'un mouvement violent; à l'occasion d'un autre mouvement expressif se produisit un autre son, sans qu'on y associât aucune signification spéciale. Car à l'origine on parlait essentiellement par gestes, et le son onomatopéique lui-même n'était qu'un geste de la bouche. Le son se transformait, se multipliait insciemment, sans être réparti entre des objets différents. Il le fut, mais plus tard, et cette répartition fut l'effet du hasard [1]. « De même, dit Geiger, que dans quelques sons phoniques nous croyons trouver de l'analogie avec les bruits extérieurs de la nature, ainsi dès ce temps-là un sentiment pareil agissait sur la fixation des mots. Seulement le sentiment de cette analogie n'était qu'un des motifs de la spécialisation que l'usage introduisait parmi les mots signifiant en soi la même chose. » — Notre puissance intellectuelle d'observation et de réflexion, en progressant, reste toujours, d'après le même linguiste, d'un pas en arrière du processus phonique, si bien que chaque élément isolé du langage précède l'élément distinct correspondant de la raison. D'abord il est bien évident qu'à l'origine l'homme n'a pas procédé comme le savant, examinant en premier lieu les objets individuels pour en dégager le général et le dénommer. La formation des idées intellectuelles est primitivement indépendante de toute faculté intellectuelle, et voici comment les choses se passent, suivant notre auteur : Je vois sur le marché du poisson, de la viande, des légumes; il se forme de tout cela une image mixte, un produit de plusieurs facteurs dont tantôt l'un et tantôt l'autre reparaît à mon esprit. Cet amalgame confus d'images, voilà l'idée générale d' « aliments ». Le son se développe en appliquant ses différentes modifications aux variations particulières de cette image flottante, car le son venant à changer ne rappelle plus, on le comprend, ce qu'il rappelait auparavant. Ainsi l'homme primitif, en voyant un bœuf, une mouche, les dénomma, mais en exprimant ce qu'il y a de général dans ces formes extérieures, de même qu'on n'a pas attendu de découvrir d'autres soleils et d'autres lunes pour dénommer notre soleil et notre lune. Puis il vit d'autres bœufs et d'autres mouches, qu'il prit pour ce qu'il avait déjà vu et dénommé. C'est seulement quand il vit deux bœufs et deux mouches côte à côte que l'assimilation *(Verwechslung)* fut impossible. La confusion primitive était abolie par la sensation de contraste; mais originairement il n'y eut d'idées déterminées que pour les extrêmes. Les idées évoluent donc de haut en bas, de la plus haute généralité à la moindre, en se morcelant en contraires [1].

1. Cf. Curtius, *La chronol. dans les lang. indo-europ.*, *loc. cit.* L'idée de cette intégration irréfléchie et logiquement irrésoluble des éléments phonétiques du langage s'y trouve aussi exprimée. Parlant des « fins que poursuit sans en avoir conscience, l'esprit créateur du langage » et de l'étonnante simplicité des moyens par lesquels un petit nombre de thèmes pronominaux monosyllatiques a produit tout le système des formes verbales et casuelles, il pose en fait que « *le langage a, en des temps différents, employé les mêmes moyens d'une manière entièrement différente.* »

M. Steinthal combat longuement cette théorie de l'assimilation primitive et de la confusion des idées; et pourtant la perception de la ressemblance entre des objets de même ordre ne précède-t-elle pas en effet celle des différences, comme le prouve l'histoire des idées chez l'enfant et des classifications chez les peuples primitifs?

3° *Essai de grammaire générale.* — Cette partie des recherches de Geiger est très-médiocre. Beaucoup trop généralisateur pour être un critique sûr et circonspect, Geiger étend à l'étude des langues historiquement connues ce qui n'est acceptable que de l'époque primitive de formation ; il a eu le tort de confondre sous les mêmes raisonnements la période de germination lente et irrégulière avec les périodes ultérieures d'organisation forcée et de culture réfléchie. Étudiant les racines d'une même famille de langues, dont la linguistique contemporaine établit le développement d'après les lois démontrées de la phonétique, il soutient qu'à l'origine chacune de ces racines avait un nombre extraordinaire d'acceptions ; que le même son exprimait différents concepts, et que le même concept était exprimé par divers sons. C'est ce qu'il appelle « l'indétermination primordiale des sons et des idées » (*anfängliche Alldeutigkeit*); le même concept, en fin de compte, pouvait être exprimé par tous les sons, et tous les concepts par un son quelconque. Les démonstrations qu'il essaye de cette doctrine, applicable à la rigueur à l'époque de création des langues, sont démenties par les lois les plus élémentaires de leur développement historique. La racine est déjà un son immobilisé. Mais Geiger voulait à toute force qu'on admît comme un dogme une origine similaire des sons et des idées pour toutes les familles de langues, c'est-à-dire un même son et un même concept primitifs, différenciés ensuite par une évolution continue. M. Steinthal réfute sans peine cette application étrange d'une conception aventureuse à l'histoire de langues actuellement et depuis longtemps constituées, par conséquent soumises à des lois fixes et vérifiables. L'apparition d'une idée nouvelle, dit-il, dépend sans doute de l'expérience accidentelle d'un peuple; mais « les idées se conditionnent réciproquement dans leur formation, si bien qu'aucune ne peut naître fortuitement d'une autre, mais que chaque idée provient d'une idée déterminée conformément à des lois. » Le hasard réside purement dans l'association de l'idée avec le son.

Geiger croyait parler en historien du langage et n'était qu'un aprioriste; *Jäger* se présente au contraire en zoologiste parmi les philologues [1]. Les langues littéraires les plus anciennes, dit-il, sont encore trop éloignées des commencements de l'espèce humaine pour que, grâce à elles, on puisse découvrir ou reconstruire la langue primitive. Il est donc plus sûr, pour s'en faire une idée, d'étudier l'animal et ses différentes formes de langages en se rapprochant par degrés de l'homme, puisque l'homme n'est, comme l'a bien vu Darwin, qu'une variété de singes anthropoïdes.

1. *Ueber den Ursp. der mensch. Sprache*, publié dans *Ausland* 1867, n° 42.

D'accord en cela avec la seconde théorie de Steinthal, exposée plus loin, Jäger part de ce principe que le langage est une fonction physiologique du corps, dont l'esprit humain use pour accomplir de son côté ses fonctions propres. On doit donc distinguer le côté physiologique (son) et le côté psychologique (état interne) du langage. Le son est d'abord un mouvement involontaire, exemple le bourdonnement et le cri de l'insecte. Puis l'animal ne produit plus ce bruit en conséquence de certains autres mouvements, mais le fait retentir pour lui-même en témoignage de son propre mouvement : exemple, le chant de la cigale, le cri strident du grillon, provoqués par la sensation de plaisir. Voilà déjà un langage. Et, comme le plaisir de l'accouplement est le plus grand dont l'animal soit capable, l'animal emploie le cri sensationnel comme cri d'appel, malgré le danger qu'il y a à révéler sa retraite. Chose remarquable, le développement des organes vocaux coïncide avec celui des organes sexuels. Ces sons-sensations, quand ils sont employés à titre de cri d'appel amoureux ou d'avertissement, acquièrent une signification démonstrative. Mais l'observation nous découvre un bien autre progrès dans la faculté d'imitation phonétique départie à un certain nombre d'animaux, tels que les perroquets. « Le langage phonique des animaux se compose d'interjections et d'onomatopées : les premières sont les plus fréquentes, et parmi elles, au premier rang, se place le cri d'appel amoureux. Quant à l'onomatopée, un petit nombre d'oiseaux seulement, doués au point de vue physique et psychique, y atteignent. »

Ici se présente une difficulté. Admettons que l'homme descend par voie d'évolution du règne animal ; comment se fait-il que ces animaux qui, au point de vue anatomique et psychologique, sont les plus voisins de l'homme, qui par conséquent sont ses prédécesseurs immédiats dans l'échelle généalogique, à savoir les singes anthropoïdes, ne possèdent aucune sorte de langage phonique ? qu'ils aient simplement un langage mimique très-développé, avec quelques sons sensationnels attachés aux émotions violentes ? Jäger rapproche ce fait de cet autre : les corneilles et les corbeaux, si semblables physiquement et intellectuellement, bien plus que l'homme et le singe, sont pourtant au point de vue du langage très-différents. Le corbeau (*der Kolkrabe*) est un onomatopéiste passable, et la corneille (*die Rabenkrähe*) n'a ce talent à aucun degré. De même, parmi les perroquets, quelques espèces seulement sont susceptibles d'éducation.

C'est que deux conditions sont requises pour l'emploi régulier du langage phonique et de l'onomatopée : le besoin pratique et un certain talent musical. Le « besoin de langage phonique » ne se manifeste que chez les animaux vivant en société : aux autres qui ne se réunissent qu'en passant, pour les besoins de la reproduction, suffit le cri d'appel amoureux. Mais avec la vie familiale s'ajoute à ce cri le cri d'appel maternel chez tous les animaux qui ont à soigner leurs jeunes un certain temps après la naissance. Finalement apparaît une série d'autres cris plus étendus à l'usage des membres du même groupe.

Suivant les circonstances, ce besoin du langage se satisfait différemment; voyez les sourds-muets qui ont appris le langage articulé : à peine sont-ils seuls entre eux, par exemple dans leur lieu de récréation, qu'ils abandonnent ce moyen artificiel pour employer le langage d'action, d'abord parce que celui-ci suffit à leur besoin naturel, ensuite parce qu'il leur est plus commode, les mouvements des bras et du corps étant visibles à une plus grande distance que les mouvements de la bouche. De même au singe suffit son langage d'action avec quelques cris d'appel énergiques. « Le langage n'est point d'ailleurs, dit Jäger, une simple fonction physiologique, mais il est essentiellement dépendant des facultés psychiques. Le fonds de mots dont dispose un individu est rigoureusement proportionné au développement multilatère de son esprit : voilà pourquoi les animaux se contentent de si peu pour leur conversation. » Pour mettre en lumière la distance du langage animal au langage humain, il faudrait donc auparavant comparer dans un chapitre exprès l'âme des bêtes et celle de l'homme. — A côté du besoin, le « talent ». Certains hommes, dit Jäger, sont absolument incapables d'apprendre à chanter, faute de talent musical et non pas d'intelligence ou d'organisation vocale. Ce même talent manque au singe, à la corneille. Par conséquent, un certain développement mental, le besoin pratique, une conformation anatomique spéciale des organes vocaux : tout cela ne suffit pas, sans ce que nous appelons le talent musical et onomatopéique. Donc « le langage humain apparut quand d'une espèce de singes anthropoïdes microcéphales usant simplement de sons sensationnels et du langage des gestes naquit le premier homme, qui se distingua de ses ancêtres physiquement par la macrocéphalie, mentalement par une plus haute intelligence, et par suite au point de vue du langage se signala, comme le corbeau comparé à la corneille, par un talent d'imitation phonétique dont son intelligence plus haute fit un moyen de communication avec ses semblables (p. 331). »

Voici maintenant l'échelle des catégories de signes dans leur ordre d'apparition, telle que le zoologiste peut la donner : I. Période des sons et des gestes sensationnels : cris d'appel amoureux, cris attachés à la vie familiale (tels que cris d'alarme, cris d'invitation à manger), enfin cris propres au groupe ou à la compagnie. — II. Période des gestes démonstratifs. Le sens de la distance, l'œil, ne suffisant plus, appelle à son secours pour désigner les choses absentes un organe dont les mouvements concordent avec les siens (*ein synkinesisches Werkzeug*). Cette période est représentée par les singes. — III. Période de l'imitation, emploi de signes graphiques et de signes vocaux, toujours en vue d'exprimer les objets absents. — IV. Période extrême de substitution des signes vocaux aux signes graphiques; la cause occasionnelle de ce progrès capital est le besoin de se faire comprendre à propos d'objets absents même à une grande distance et de nuit. Par delà, il n'y a plus que l'époque d'évolution grammaticale. — Nous omettons à regret les remarques ingénieuses et délicates dont Jäger appuie cette

classification. Dans le cri d'appel, par exemple, l'imitation joue un rôle prépondérant : voyez partir en chœur les cris d'une nichée d'oiseaux, dès que l'un d'eux s'est mis à crier. Il en est de même du cri de ralliement, qui n'est qu'une modification du cri familial (exemple, le gloussement du coq qui appelle ses poules), ou de l'appel amoureux du mâle (exemple, le cri d'appel des perdrix). Mais voici qui importe plus encore : le son expressif, que produisent dans le cas d'imitation les organes vocaux de l'animal, porte le caractère de l'articulation. Ce n'est pas une imitation absolument exacte, mais une amalgamation d'éléments fragmentaires empruntés aux cris sensationnels particuliers. C'est de la même manière, en décomposant des sons sensationnels distincts, que l'homme a pu traduire, lui aussi, les sons naturels en sons humains : voilà trouvé, dit Jäger, le passage, la transition cherchée des sons inarticulés aux sons alphabétiques.

C'est à cette première manifestation de la parole humaine que Jäger s'arrête. *Caspari* a essayé de nous montrer la synthèse de ces conditions psychologiques et physiologiques dans l'homme primitif [1]. Ce qu'il étudie d'abord, c'est le fait de la phonation. Le pouvoir phonétique est particulièrement propre aux oiseaux à l'exclusion des espèces animales les plus élevées : l'homme seul, tout en appartenant, d'après Caspari, à l'ordre des déciduates, se rapproche des oiseaux par l'articulation phonique. D'où vient cette supériorité d'un être qui à l'origine était semblable aux autres carnassiers ? De conditions physiologiques extérieures, et principalement de l'éducation spéciale du toucher par le moyen des mains. D'abord l'attitude droite de l'homme est exigée par la lutte pour l'existence, vu l'habitude de se servir progressivement des bras et des mains. Ajoutez à cela qu'il y a une relation étroite, selon Caspari et Jäger, entre le fait de parler et le fait de marcher sur deux pieds, privilége partagé entre l'homme et l'oiseau : Humboldt ne voyait là qu'un rapport de convenance et d'harmonie ; Jäger et Caspari font de ce rapport un lien causal. Déjà Herder, dans ses *Idées* (liv. IV, ch. I), espérait « que des anatomistes zélés s'appliqueraient, surtout en disséquant des animaux qui ressemblent à l'homme, à étudier les proportions des parties entre elles, d'après les circonstances de leurs situations comparées et d'après la direction de la tête dans ses rapports avec le système entier d'organisation. C'est là, je crois, que se trouve la différence qui produit tel ou tel instinct, qui élabore une âme animale ou humaine, car toute créature est dans chacune de ses parties un tout vivant coordonné pour une seule et même fin. » Le langage primordial de l'homme, ou langage d'action, remarque Caspari, ne pouvait librement se donner carrière que grâce à l'attitude verticale de l'homme, qui rend les mains libres ; or le langage phonique ne fut d'abord tout entier qu'une partie du langage mimique. Cette démonstration est le côté le plus intéressant des études de Caspari. Quant à l'évo-

1. *Die Urgeschichte der Menschheit.*

lution intérieure du langage, Caspari admet avec Geiger une époque d'indétermination du langage, durant laquelle l'homme n'était guère au-dessus des bandes de singes criant au hasard l'un vers l'autre, « une confusion de sons digne de Babel » ; l'emploi des interjections serait resté durant tout ce temps le seul moyen de communication des individus. Pure fiction, dit Steinthal.

La dernière théorie de Steinthal. — Ce n'est ni en historien des temps primitifs ni en zoologiste, que M. Steinthal traite ce même problème ; c'est en psychologue. Dans son *Abriss der Sprachwissenschaft* (1871), il s'attachait à exposer le mécanisme de nos représentations internes, en tant que celui-ci est la condition du langage humain et sépare l'aperception intellectuelle de l'intuition animale. C'est cette supériorité intuitive de l'homme par rapport à l'animal, raison d'être du langage, qu'il s'agissait donc d'expliquer pour avoir la clef de la question. Ce germe d'où est sortie la parole, pourquoi s'est-il uniquement rencontré chez l'homme ? Steinthal admettait tacitement que ce germe avait été informé avec l'espèce humaine par le fait d'un acte créateur (théorie de Humboldt). De son aveu même, une telle manière de voir à la suite du développement des doctrines darwiniennes ne serait plus « excusable » aujourd'hui. Il faut expliquer, au point de vue même du langage, l'évolution de l'espèce humaine au milieu des autres espèces. Il s'agit de ne plus confondre, comme l'a fait Humboldt, l'incessante manifestation actuelle et passée du langage avec sa période de formation primordiale ; de voir comment l'*homo primigenius* ou *alalus* de Haeckel a pu s'élever à la parole. Car si l'enfant a inné en lui le germe du langage, l'homme primitif lui ne l'avait pas, et, d'après les théories transformistes, il a mis un temps immensément long à se développer lui-même afin d'élaborer ce germe. Frédéric Müller (*Allgemeine Ethnologie*, 1873) ne compte-t-il pas douze races humaines antérieures à la formation du langage articulé ?

Dès 1871, dans son *Esquisse de la science du langage*, M. Steinthal reconnaissait avant l'époque des racines une période préformatrice d'onomatopées ; c'est ce qu'il appelle sa « théorie des sons réflexes », théorie très-étudiée qu'il maintient encore aujourd'hui. « L'onomatopée est une certaine ressemblance entre le son et l'intuition mentale qu'il signifie. Gardons-nous toutefois de penser ou d'incliner à croire que c'est une représentation phonétique intentionnelle. Il ne faut oublier en aucun cas que l'onomatopée est une irradiation, d'abord de l'impression sensorielle, puis médiatement de la perception, avec laquelle celle-là se manifeste, et enfin, par l'intermédiaire de la perception elle-même, constitue un reflet de l'objet qui vient précisément d'être perçu. Elle est donc un reflet de l'action de l'objet sur le sujet, c'est-à-dire de l'objet sur l'esprit ; l'action de l'objet sur le sujet est réfléchie au dehors sous forme de son. C'est pour cela que l'onomatopée peut aussi être une imitation du son (théorie de Herder), à savoir quand elle est l'action réflexe des ondes sonores qui pénètrent dans la conscience ; mais, loin

d'être cela par essence, elle ne l'est que par accident. Et de même qu'elle n'appartient pas originairement et proprement, ou du moins pas d'une manière exclusive, aux perceptions de l'ouïe, elle n'a point à l'égard des perceptions visuelles et tactiles un caractère métaphorique. » Avec quoi donc le son onomatopéique a-t-il de la ressemblance ? Ce n'est pas avec la qualité de la sensation ; le son ne peut ressembler en rien à une sensation (ou impression) visuelle ou tactile : il est en effet une sensation de l'ouïe, et les sensations des divers sens, étant hétérogènes, ne sont point comparables entre elles. Donc cette ressemblance consiste uniquement dans les sentiments que provoque d'un côté la perception du son, d'un autre côté l'intuition mentale qui fait jaillir ce son. Les sentiments excités par le son onomatopéique ont rapport en partie à l'action de ce son lui-même sur le sens de l'ouïe, en partie aux sensations de mouvement déterminées dans les organes vocaux par l'émission du son. Les sentiments attachés à l'intuition mentale regardent en partie l'activité propre de chaque organe sensoriel pris à part, en partie aussi l'agencement, la combinaison de ces différentes opérations sensorielles d'où résulte l'intuition mentale, et pour une autre part encore le mode de liaison de cette intuition avec nos goûts, nos désirs, nos sympathies et nos antipathies, nos craintes et nos espérances. Donc la ressemblance onomatopéique, au lieu d'être immédiate entre le son comme perception de l'ouïe et l'objet ou l'intuition mentale, n'existe qu'entre ces deux groupes de sentiments. Le son onomatopéique est en réalité produit par le sentiment qui accompagne la perception de l'objet, attendu que ce sentiment réagit sur les organes vocaux. Maintenant, quand ce son réflexe est de nouveau perçu comme fait extérieur, il est impossible que la perception de celui-ci ne réveille pas le même sentiment d'où il est lui-même résulté. Voilà pourquoi on le dit semblable à son objet.

Cette théorie ingénieuse et forte des sons onomatopéiques dégageait déjà, suivant la remarque de l'auteur, les trois éléments nécessaires du langage : son, objet, moule phonétique interne. La perception ou intuition d'un événement pris dans sa totalité, voilà l'objet ou la signification ; le moule intérieur d'expression, c'est ici le sentiment que le son éveille en conformité avec la perception. Mais, ce qui est capital, on n'a pas encore avec tout cela le mot *das Wort*, et la représentation mentale qui en est la condition. L'onomatopée n'est donc qu'un degré préliminaire du langage, n'étant essentiellement à titre de mouvement réflexe qu'un mouvement du corps lié à d'autres mouvements. Ce n'est encore, dirait Max Muller, qu'un mode de langage émotionnel [1]. « Le mot, et par conséquent » le véritable langage humain,

1. Aussi M. Steinthal propose-t-il plus loin de remplacer le terme d'onomatopée par celui de « pathognomonie, » qui exprime exactement le rapport étroit des sons articulés avec les états affectifs de l'âme d'où ils émanent, et qui accompagnent la perception.

n'apparaît qu'avec la proposition : il faut donc montrer le point de départ de la division du discours en sujet et prédicat, pour avoir saisi l'origine du langage dans l'espèce humaine. Cela n'est possible malheureusement que par voie d'explications psychologiques.

L'analyse historique des langues en effet ne peut remonter jusqu'à l'onomatopée. « Avec l'éclosion du mot au sein de la racine onomatopéique, en d'autres termes avec l'évolution des représentations mentales à partir de l'intuition primordiale, se trouve nécessairement tranché le lien immédiat de la signification avec le sentiment : ainsi disparaît le caractère onomatopéique du langage. » On ne peut passer de la racine historiquement connue à la racine onomatopéique. « Si les racines du langage sont des sons réflexes où se reflète un mouvement de l'âme qui en constitue la signification, quel peut être cet état de l'âme réfléchie par chaque forme phonétique appelée racine ? Impossible de le dire *à priori*. D'ailleurs ces racines dont nous parlons ont-elles plus de six à dix mille ans ? et rien que durant ces derniers dix mille ans n'ont-elles pas changé de caractère et de signification ?

Au lieu de faire coïncider l'époque de formation des racines avec l'époque d'éclosion des sons onomatopéiques, il était donc indispensable d'admettre une période d'élaboration intermédiaire. Voici d'ailleurs d'autres raisons décisives. J'avais cru, nous dit M. Steinthal, que le langage avait débuté avec une multitude considérable de formes onomatopéiques correspondant au contenu de la perception, que l'homme primitif avait pour ses nombreuses intuitions mentales distinctes tout autant de dénominations onomatopéiques différentes. Affirmation qui ne saurait être établie ni par l'histoire, ni par la psychophysiologie. En effet, « le sentiment interne, restant toujours un état subjectif, ne renferme rien du contenu objectif de la sensation et de la perception. D'autre part, le mouvement réflexe qui suit ne peut nous faire connaître que ce qui est impliqué dans le sentiment interne, et il ne dénote, lui non plus, rien du contenu objectif de la perception. Un homme rit, montre une mine joyeuse, rougit, etc. : mais à cause de quoi rit-il, est-il gai et heureux, rougit-il ? Cela ne se devine pas d'après le mouvement réflexe... La seule chose qui arrive à s'extérioriser en sons, à se transformer en mouvements vocaux, n'est rien de plus que ce que je nomme avec le psychologue Volkmann « la nuance du sentiment » (*Gefühlston*), comme nous disons les nuances des couleurs, ou, suivant l'expression adoptée par Cohen, « le mode général des mouvements nerveux » ou « l'état sensationnel ». Un nerf sensitif est excité du dehors : aussitôt son état normal, habituel, se trouve dérangé. Ce genre de perturbation est le même pour tous les nerfs. Or combien d'espèces de commotions de ce genre peut-on imaginer ? Pression, traction, torsion momentanée ou prolongée, choc simple ou intermittent à de très-petits intervalles, avec du plaisir ou de la douleur à

la suite, — on ne trouvera guère, en cherchant, plus de modifications possibles. Puis, comme dans les perceptions toujours plusieurs nerfs sont ébranlés en même temps, l'harmonie ou la désharmonie des ébranlements nerveux les uns avec les autres peut encore se transformer en sentiment interne. Non-seulement un plus grand nombre de sentiments spécifiquement distincts ne saurait en pareil cas avoir lieu, mais on peut même se demander si de semblables différences de sentiment, quand elles ont lieu, peuvent produire autre chose que des explosions de sentiment, des interjections (p. 314-315). » Ainsi le sentiment reste l'élément formel des représentations mentales, mais l'élément constitutif de la perception ne passe point dans le sentiment, ni dans l'action réflexe qui en est la suite. Il reste donc inconcevable que pour tant de perceptions déterminées il puisse se produire un nombre égal de sons réflexes correspondant chaque fois au contenu de la perception.

Mais, dira-t-on, il y a aussi les sentiments de mouvement et, pour ainsi dire, l'épanouissement réflexe de la représentation interne. Les sons réflexes peuvent être, outre l'imitation de bruits naturels, les produits d'un sentiment de mouvement dans les organes vocaux, lequel sentiment est analogue à celui qui se manifeste dans les autres membres, chaque fois qu'un mouvement est perçu ou imaginé. Regardez ou représentez-vous, par exemple, un corps roulant sur un plan uni, ou tombant d'une hauteur à travers l'atmosphère, une boule ou un corps hérissé d'angles inégaux qui roulent : en combien de sens différents vos yeux ne sont-ils pas tirés ! Sans doute, mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'un nombre de sentiments et de réflexes exactement égal doive se produire. En admettant même cette hypothèse excessive, on n'aurait, dans la plupart des cas, qu'un *lou lou lou* modifié de diverses façons, provoqué successivement par le roulement d'un tonneau, le tournoiement des roues d'un moulin, le grondement d'une table qui roule sur ses pieds, le glissement d'un joujou ou d'objets ronds, le ronflement de roues en branle. Quelle racine pourrait sortir de là ? quel élément déterminé du langage ? Donc les sensations de mouvement, pas plus que les autres émotions internes, ne comportent point de grandes différences, et par conséquent ne peuvent avoir d'objectivité : comment veut-on que des sentiments aussi peu définis réagissent sur l'appareil vocal pour y provoquer des commotions synergiques, chacune des nature spéciale ?

En conséquence, si des sentiments internes quelconques ni des associations d'intuitions élémentaires ne peuvent engendrer — directement — les racines du langage, on doit reconnaître que le langage articulé naît d'après la conformation spéciale de l'organisme humain au moyen d'un processus psychologique varié. Darwin a raison d'affirmer, écrit M. Steinthal, qu'avant d'arriver à une racine phonétique déterminée le travail d'adaptation psychologique est bien plus compliqué que je ne le supposais. « J'attribuais au physique, aux mouvements réflexes, plus

qu'ils ne peuvent donner, parce que je supposais à tort l'homme doué dès le commencement d'une conscience humaine. Il faut faire au jeu psychologique une place plus grande à l'origine (p. 318). » En réalité, la disparition de l'onomatopée commence bien avant la fixation des mots-racines. A la théorie des sons réflexes, insuffisante par elle seule, il convient donc d'adjoindre une « théorie de l'association des représentations ».

Conclusion. — La formation du langage humain est « un drame à scènes multiples qui s'étend à travers de longues périodes de temps ». « Ces scènes sont les aperceptions de l'esprit, ou formations de mots progressives ; le langage est ce processus varié par lequel les représentations mentales émergent d'intuitions simples. L'homme privé de langage ne doit pas être conçu comme une sorte d'Adam trônant au milieu du paradis avant la création de la femme ; il n'est nul besoin de le considérer comme l'œuvre d'une création nouvelle ; il n'est bien plutôt qu'un animal intelligent assailli par une foule d'intuitions et de connaissances intuitives communes à tous les animaux. Ce que peut savoir et connaître un animal en liberté, voilà ce qu'il nous est permis d'accorder à l'homme dépourvu de la parole : on ne dira pas que ce soit trop. On pourra, tant qu'on voudra, grossir la série de ses intuitions appliquées aux pierres, aux arbres et à leurs fruits, à l'eau, aux phénomènes atmosphériques, au reste des animaux, etc. ; on y joindra les sentiments de la faim et de la soif, du bien-être et du mal-être, et l'ensemble d'actions ou de fonctions organiques sur lesquelles sa vie repose, boire, manger, se battre, chasser, etc. Ces intuitions ne forment pas encore la large base sur laquelle doit s'élever le monde des représentations. Ce dernier provient, selon moi, d'un processus spécial, et manifeste une création nouvelle à côté et au-dessus des intuitions simples. Je veux dire : les intuitions élémentaires ne s'élèvent pas directement, chacune pour soi, et suivant un mode spécial, au rang de représentations ; car alors chacune d'elles serait dénommée par un son réflexe propre, et il y aurait autant de mots-racines qu'il y avait primitivement d'intuitions. Loin de là, les représentations sourdirent toujours de représentations autres, et les aperceptions nouvelles se parfaisaient à l'aide d'aperceptions toutes faites. Autrement dit, on dénomma les intuitions au moyen de noms qui étaient déjà le résultat d'un autre processus dénominatif : les mots naissent d'autres mots. L'intuition x par exemple coïncidait avec la représentation n, laquelle s'était formée déjà en qualité d'aperception d'une intuition n aussi en même temps que la représentation a. Ainsi arrive-t-on à concevoir comment, à l'aide d'un petit nombre de représentations fondamentales, comme a dans le cas précédent, le monde des mots ou représentations résulte de la combinaison des aperceptions nouvelles avec les aperceptions toutes faites. Ces aperceptions fondamentales, très-peu nombreuses, sont le produit de simples onomatopées... De là sort, grâce au progrès de l'aperception, la foule des noms et des représentations. » L'onomatopée est donc bien « la source

la plus primitive du langage, source bien pauvre toutefois et bientôt reléguée au second rang. La source incomparablement plus féconde du langage est l'aperception. Le point capital de la création du langage, c'est donc l'histoire de nos représentations internes fondée sur les lois plus spéciales des aperceptions, c'est-à-dire l'histoire des mots appuyée sur une théorie des significations. »

Il serait superflu d'insister au double point de vue de la linguistique et de la psychologie sur l'importance du livre si substantiel de M. Steinthal. Regrettons en passant que ce livre plein d'intérêt soit parfois trop touffu, et que les arbres y cachent la forêt, comme on dit à Berlin. Tel qu'il est, cet ouvrage constitue une mine précieuse de documents linguistiques tout récents. C'est d'ailleurs une étude personnelle, où la critique, souvent trop sévère, est inséparable de l'érudition. Aucun historien ou théoricien du langage ne saurait se dispenser de puiser à pareille source.

A. Debon.

P.-V. Lilienfeld. GEDANKEN UEBER DIE SOCIALWISSENSCHAFT DER ZUKUNFT. Erste Theil : *die menschliche Gesellschaft als realer Organismus.* Zweiter Theil : *die socialen Gesetze.* Dritter Theil : *die sociale Psychophysik.* CONSIDÉRATIONS SUR LA SCIENCE SOCIALE DE L'AVENIR. Mitau, 3 vol. in-8°. 1er vol. : *la Société comme un organisme réel*, 1873, x-399 p. 2e vol. : *les Lois sociales*, 1875, XLIV-464 p. 3e vol. : *la Psychophysique sociale*, XXX-480 p.

Les titres du présent ouvrage indiquent suffisamment que l'idée qui a inspiré ses treize cents pages est la conception sociologique de Kant, de Herder, de Buckle, de Quételet, de Drobisch, d'A. Wagner, d'A. Comte, de Stuart Mill, de Bagehot, de Karl Marx, de Spencer [1], en un mot, qu'elle est assez peu originale.

L'auteur nous apprend dans son *Introduction* qu'il a entrepris son travail parce qu'il s'est convaincu de l'inanité et de la défectuosité de la méthode scolastique et dogmatique, que la science et la presse journalière appliquent aux questions politiques et sociales. On pourrait faire remarquer que cette conviction est celle de tous les esprits scientifiques.

Il ajoute : « La société humaine est semblable à l'organisme de la nature : elle est un être réel; elle n'est rien de plus qu'une continuation de la nature; elle est seulement une expression plus élevée de ces forces qui sont le fondement des autres manifestations cosmiques..... »

1. *Das Kapital.* Préface de la première édition allemande de 1867 : « Mon point de vue, d'après lequel le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable des rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en éloigner. »

Telle est la thèse qu'il s'est proposé de soutenir et de démontrer, avec l'espoir de trouver dans la comparaison de la vie sociale et du développement des forces naturelles le point de départ d'une conciliation du spiritualisme et du matérialisme. On pourrait rappeler à M. Lilienfeld que cette même thèse qu'il va soutenir et démontrer est celle de M. H. Spencer dans sa *Statique sociale*, dans ses *Essais*, dans son *Introduction à la science sociale;* on pourrait dire surtout que son attitude vis-à-vis du matérialisme et du spiritualisme résume sur la question l'état psychologique de la plupart des savants. Mais il serait trop commode d'étendre ces remarques générales; les citations précédentes suffisent pour prouver que dans son ensemble le présent ouvrage est dénué de toute portée originale; elles invitent assez à passer aux détails.

1er *volume.* — Si le titre ne l'indiquait, on ne soupçonnerait guère par les premières pages du livre que ce volume soit destiné à démontrer la réalité de l'organisme social, non pas que la question ne soit posée (elle est posée deux fois), mais parce qu'elle apparaît pour la première fois au chapitre IV, noyée dans des développements assez disparates. De plus, l'ordre suivi dans l'agencement des matières est sans logique apparente : les mêmes questions font l'objet des chapitres II et XXXI, des chapitres V, XXVIII et XXX. Le lecteur ne s'étonnera donc ni de la diversité des matières accessoires traitées avant la question principale, ni de la diversité des chapitres rapprochés dans les citations.

Le premier, intitulé : *les Questions sociales,* débute par un acte de foi dans la généralité du principe de la conservation de la force.

Cette généralisation admise, l'auteur cherche à caractériser l'évolution du mouvement social; il remarque avec justesse que, chez les anciens, la législation, la science du droit, l'économie politique sont des arts dépendants des questions sociologiques. Il résume en quelques lignes les différences souvent remarquées entre les conceptions politiques des Romains et les idées sociales des Grecs. Le moyen âge, pour lui, « représente la période du dogmatisme et de la philosophie spéculative non-seulement dans les sphères religieuses, mais aussi sous le rapport de l'investigation naturelle et des questions sociales. » L'époque actuelle est définie dans ces lignes : « Les questions du rapport du travail au capital, la question du travailleur et du prolétariat, les questions de nationalité, toutes ces questions menaçant l'avenir d'ébranlements orageux représentent la note fondamentale du mouvement social présent. »

Ces généralités ne manquent pas d'ampleur; mais, comme toutes les généralités trop arrêtées, elles renferment un peu de vérité et beaucoup d'erreur. Ainsi la Chine a été troublée au moins autant que l'Europe contemporaine par le socialisme, par exemple, au IIe siècle de notre ère, à la fin de la dynastie des Han, au XIe siècle, sous les Song; et M. de Carné a constaté l'existence très-ancienne à Singapour de sociétés secrètes

socialistes [1]. La doctrine a été développée dans toute son étendue un siècle avant Mahomet, sous le règne du roi persan Kobad, par le grand socialiste Mazdec, successeur de Manès [2]. Le Nouveau Testament et les écrits des premiers Pères, saint Ambroise par exemple, de la littérature classique et chrétienne, abondent en apologies du pauvre et du faible contre le riche et le fort. Les institutions de Crète et de Sparte, les lois de Minos et de Lycurgue, les petites républiques contemplatives des thérapeutes, les manifestations bruyantes des franciscains, les luttes sanguinaires de Th. Münzer et de Pfeifer, paraissent bien autrement significatives que les vides déclamations de Rousseau, de Morelly, de Bodson, de Babeuf, de Bressot de Warwille, que les grèves ou rixes suscitées par les Jacob Kats, les Lassalle, les Bebel, les Liebknecht. Si l'antiquité ne peut revendiquer des livres de la force de ceux de Saint-Simon, de Fourier, de Richard Owen, de Proudhon, de Marlo, de Schultze-Delitsch, de Karl Marx, cela prouve qu'il y a progrès, au moins dans la manière dont ces puissants esprits ont abordé le problème du travail et du capital ; mais, de là à voir dans ce problème le caractère de notre époque, il y a loin.

L'auteur aborde dans les chapitres suivants la question de la science sociale. Existe-t-il une science sociale? Quelle est la méthode de la science sociale? La méthode expérimentale peut-elle s'y appliquer? Qu'est-ce que la force? Connaissons-nous autre chose que des rapports? Est-il possible d'admettre le matérialisme ou le spiritualisme? N'y a-t-il pas à côté du principe de causalilé le principe de finalité? etc.

Les réponses de l'auteur à ces questions sont des réponses banales; insistant surtout sur l'impossibilité pour nous de connaître autre chose que des rapports il rejette le matérialisme et le spiritualisme, parce que, dépassant les limites de la connaissance, ils sont inacceptables (XXVIII et V). Il est regrettable de voir éternisées ces querelles de mots. Un matérialiste a-t-il jamais prétendu connaître de la matière autre chose que les lois, c'est-à-dire les rapports? L'idée même de tout expliquer par elle n'implique-t-elle pas qu'elle ne s'explique pas par autre chose, et par conséquent qu'elle est inconnaissable? L'idéaliste dit-il autre chose quand il parle de l'identité de l'esprit et de la nature? Quand il prétend connaître l'esprit, ne parle-t-il pas d'une connaissance qui, n'ayant aucun rapport avec la connaissance positive, ne saurait accepter des critiques atteignant tout au plus des prétentions imaginaires à la science positive?

Au lieu de voir des contradictions partout, M. Lilienfeld eût avantageusement cherché à mettre d'accord ses propres idées. Pour lui, la liberté est d'une part un principe inconnaissable, un, absolu comme les forces de la nature; d'autre part, c'est un phénomène composé d'une quantité innombrable de coefficients. Comment l'auteur accorde-t-il ces

1. *Reise der aesterreichischen Fregatte Novara um die Erde*, 1867.
2. *Journal asiatique*, 4e série, tome XVI, page 344-345.

deux conceptions? Il se tait, suivant en ce singulier procédé de discussion l'exemple de beaucoup de ses prédécesseurs, entre autres de M. Bagehot, qui, page 11 de son livre sur les *Lois du développement scientifique des nations*, s'excuse de la façon suivante : « Sans doute, « la doctrine moderne de la conservation de la force », si on l'applique à nos décisions, est incompatible avec le libre arbitre; si vous affirmez que « la force ne subit jamais de perte, ne fait jamais de gain, » vous ne pouvez prétendre qu'il y ait dans l'acte de volition un gain réel et comme une création de force nouvelle. Mais je n'ai rien à démêler ici avec la conservation universelle de la force. La conception des organes nerveux considérés comme des magasins où s'accumule un pouvoir qui doit son origine à la volonté ne soulève ni n'exige une discussion si vaste. » — Il semble cependant qu'une réflexion même peu attentive, loin de découvrir dans la doctrine de l'équivalence la négation de la liberté, y trouverait le fondement le plus assuré de son affirmation. Les travaux de Matteucci sur l'électro-physiologie appliquée à la détermination de l'équivalent dynamique de la force nerveuse (1844), les mémoires de Helmholtz sur le travail des muscles (1848) et sur le coefficient économique de la machine humaine, les expériences de Cl. Bernard sur la galvanisation et la section du sympathique et des nerfs en général (1862), répétées, développées, généralisées par Heidenhain, Tscheschichin, Brück, Gunther, Naunyn, Quincke, Liebermeister, Schiff, Lombard, etc., les déterminations expérimentales de M. Hirn (1858), confirmées par Béclard (1862), poursuivies par Fick et Wislicenus, appliquées par Sanson à la zootechnie, s'accordent à prouver que la théorie mécanique de la chaleur s'applique à toute espèce de travail physiologique et par conséquent au travail nerveux. Or, l'intensité de ce travail est corrélative des phénomènes moraux, absolument comme le frottement d'une courroie est corrélatif de la quantité de chaleur développée. Si le travail mécanique est ici une transformation de la chaleur, les phénomènes moraux ne sont, dans tous les cas, qu'une transformation du travail nerveux. Ils sont donc indépendants des forces physiques, en ce qu'ils ne sont au fond que les forces physiques; ils sont indépendants, parce que dépendre de soi-même, c'est ne dépendre de rien. L'acte prétendu libre est libre parce qu'il n'est qu'une autre forme du motif, et le motif est libre parce qu'il n'est qu'une autre forme de la sensation ou du mouvement. L'auteur aurait donc pu voir sans grands efforts de raisonnement que, prise séparément ou prise dans ses transformations, la liberté est comme toutes les forces, un principe simple ou une synthèse, suivant qu'on la considère au point de vue quantitatif ou au point de vue de la qualité.

Ces remarques nous conduisent au chapitre VII, qui est consacré aux différences d'action des forces organiques et des forces inorganiques. Ces différences sont réduites à cinq : 1° transformation relativement active et diverse des forces; 2° unité intérieure dans la vie de l'organisme exprimée par des mouvements séparés consécutifs;

3° finalité logique dans l'action de la matière et de la force dans les corps organiques; 4° série déterminée de mouvements que doit parcourir chaque organisme; 5° capitalisation des forces dans chaque organisme indépendamment de la perfection de l'organisme et de la spécialisation des organes extérieurs et intérieurs. En résumé, « la différence essentielle d'action réside dans un mouvement intentionnel de la matière : plus est finaliste le mouvement, plus est parfaite la vie organique, plus est élevée sa spécialisation interne et externe, sa capitalisation de forces. »

Cette manière de voir, qui est la théorie classique, conduit nécessairement à une définition de la vie; or, une définition, d'après M. Cl. Bernard, est impossible. Comment l'auteur échappe-t-il à la difficulté? Il l'évite en voyant dans la matière inorganique quelque chose qui possède ou peut posséder la vie, c'est-à-dire en supprimant, par un trait de plume, tous les développements qui précèdent et tous ceux que l'on attendait sur la théorie protoplasmique, si importante aujourd'hui.

Résumant, d'après Darwin, la théorie cellulaire, il peut ainsi poser enfin la question qui fait l'objet du chapitre suivant (IX), de tout le reste du livre et que le titre de l'ouvrage réclamait depuis si longtemps: « La société est-elle une association réelle de cellules compliquées sous la forme d'individus humains? »

La réponse est d'abord une longue dissertation (IX-XII) sur l'analogie des développements *physiologique, morphologique, individuel* dans l'être vivant avec la *production*, l'*émission*, la *consommation* sociales, ou le développement économique, juridique, politique, le premier consistant « dans l'augmentation de la propriété et le développement de la liberté économique », le deuxième « dans l'affermissement du droit et le développement de la liberté légale », le troisième « dans le renforcement du pouvoir et l'extension de la liberté politique », tous, dans la plus grande liberté possible, car, « dans le domaine social, la propriété, le droit, le pouvoir ne sont rien que la liberté qui se concentre sous des formes, des situations, des rapports, et la liberté n'est rien que la propriété, le droit, le pouvoir dans leur action à l'extérieur. » Vient ensuite une excursion dans le domaine de la mécanique et de la physique, de laquelle l'auteur rapporte, après M. H. Spencer, de nouvelles analogies tirées du principe de persistance de la force (XII) et du principe du mouvement, c'est-à-dire de la loi de la gravitation (XIII). C'est enfin une série de généralités (XV-XXII) nécessairement incomplètes ou contestables dans l'état actuel de la physiologie, de l'embryologie et de la pathologie, sur les questions d'accroissement, de génération, de végétation, de fleuraison, de maladie, de mort, de palingénésie (XV), de système nerveux (XVI), de mouvements réflexes (XVII), de réflexes apparents et latents (XVIII), de développement des centres nerveux (XIX), de réflexes directs et indirects (XX), du langage comme instruments de l'activité réflexe psychique (XXI) dans leurs rapports avec l'évolution du monde social (XXV) passé (XXIII) et à venir (XXIV).

Pris à la lettre, ces rapprochements pourraient susciter à eux seuls une critique plus étendue que l'ouvrage. Mais l'auteur se l'épargne en séparant, dans une conclusion modeste, la destinée de la grande idée sociologique qui l'inspire du sort des arguments par lesquels il la développe. Tous les physiciens sont convaincus que la physique sera un jour absorbée par la physique mathématique, et cependant combien de chapitres de la science sont encore inaccessibles aux déterminations *à priori!* Il n'est pas un chimiste qui n'admette la possibilité de prévoir un jour les combinaisons des corps, en même temps que de les transformer les unes dans les autres, et cependant quelle distance sépare encore les calculs de M. Mendeleef ou les conceptions de M. Thomson des théorèmes d'une chimie rationnelle! Pour les physiologistes, les phénomènes de la vie ne sont au fond que des phénomènes physiques; et cependant quelle différence entre la combustion et la respiration! Il en est de même pour la sociologie; il est possible, il est probable qu'elle devienne un jour physiologique et mathématique; mais une suite d'analogies reposant sur deux ordres de faits aussi mal étudiés l'un que l'autre ne suffit pas pour le prouver : des raisons plus intimes sont nécessaires.

L'auteur les donnera-t-il dans les volumes qu'il consacre au développement de cette première partie? Démontrera-t-il, comme il l'espère, « l'exactitude de son point de départ? »

IIe *et* IIIe *volume.* — Il est difficile de le rechercher dans les volumes II et III. D'une part, ce sont les seuls qui aient encore paru de la série d'ouvrages annoncés dans les lignes suivantes : « Après l'étude des divers facteurs physiques et spirituels, qui ont leur place dans l'association humaine, nous explorerons avant tout les différents côtés du développement social : économique, juridique et politique, et aussitôt après nous passerons à l'étude du développement normal de chacune de ces parties et de tout l'organisme social dans son ensemble. La troisième partie de notre travail sera l'expression d'un idéal de la société humaine et sera consacrée à l'examen critique de tous les faux idéaux qui jusqu'au temps présent ont écarté l'humanité du droit chemin d'un développement progressif, et l'écartent encore toujours.... — Le prochain volume (le IVe), sous le titre de « *Physiologie sociale* », sera consacré à la poursuite des lois du développement économique de la vie sociale. » D'autre part, le deuxième et le troisième volume sont consacrés bien plus au développement du premier et de différentes thèses accessoires qu'au véritable objet de l'auteur, c'est-à-dire à la preuve de sa proposition fondamentale. On va s'en convaincre par la lecture des sujets traités : Accord des lois logiques, éthiques, sociales et naturelles. — Puissance hiérarchique des forces de la nature. — Accord de la succession, du contact et de l'action réciproque dans la puissance hiérarchique des forces de la nature. — Le système nerveux social et la substance intra-cellulaire sociale. —

La loi du triple accord de la succession, du contact et de l'action réciproque dans le monde organique et social en général. — La succession, le contact et l'action réciproque de la substance intra-cellulaire sociale. — L'accord de la succession, du contact et de l'action réciproque dans les mœurs, les usages et les rapports juridiques, dans la communauté organique et sociale. — La loi du développement social. — La loi de l'obstacle et la secousse sociale. — La lutte pour l'existence et la conservation de l'espèce. — La loi de la conservation de l'espèce et la loi des migrations. — La loi du progrès et du retour social, réactionnaire, conservatrice, libérale et radicale. — La vérité dans la philosophie. La philosophie de l'histoire. — La science sociale de l'avenir et le christianisme. — Mathématique sociale. — Physique sociale dans sa signification réelle. — Analogies chimiques. — Psychophysique sociale. — L'élasticité psychophysique du système nerveux social. — La transformation psychophysique entre le système nerveux social et la substance intra-cellulaire, etc., etc. — En attendant les preuves de l'auteur, nous sommes donc forcés de choisir parmi les questions particulières une dissertation qui ne soit pas le corollaire des assertions du 1er volume.

On peut se faire aisément une idée de ce qui est considéré par M. Lilienfeld comme la « vérité en philosophie ». De consciencieuses traductions et de compétentes analyses ont mis le lecteur français au courant des polémiques qui agitent l'Allemagne sur l'avenir du christianisme, du catholicisme et du protestantisme libéraux. L'influence des conditions physiques et chimiques sur la société n'est contestée par personne. C'est ainsi qu'on a pu dire qu'une masse nerveuse cérébrale qui est quatre fois celle de tout le reste des organes céphalo-rachidiens est exigée pour les manifestations psychologiques de l'homme, et qu'on a constaté sous les tropiques ou dans l'expédition de Russie que les extrêmes de température contribuent à la propagation du suicide. C'est ainsi que Gratiolet a prétendu prouver que l'homme le plus homme était celui chez lequel l'occupation de la vertèbre frontale par le cerveau était à la fois plus apparente et plus complète, que les recueils classiques accusent une diminution dans le poids du cerveau de l'aliéné, qu'enfin, à en croire les mangeurs de haschich et d'opium, l'action psychologique de ces mélanges serait caractérisée par une surexcitation des sentiments de bienveillance et de charité : fait intéressant qui a le mérite de nous montrer, à côté de la connexion intime du pathologique et du normal, une influence psychique spéciale du poison. Il est inutile d'insister sur ces faits ; leur nombre prouve suffisamment que l'importance sociologique des conditions physiques et chimiques prises dans le plus large sens du mot est devenue thèse banale.

Un chapitre de beaucoup le plus intéressant, est celui que l'auteur consacre à la valeur et à la portée de la méthode mathématique en général et de la statistique en particulier. Tout le monde sait que l'importance de la statistique dans les sciences expérimentales a été vivement discutée. Parmi les médecins, les uns, admettant l'existence de faits

exceptionnels et de faits contradictoires, notant avec soin les cas de mort et de survie dans les maladies, ont vu dans l'application de la statistique une méthode nouvelle qu'ils ont décorée du nom de *méthode numérique;* les autres, au contraire, expérimentateurs pour la plupart, attribuant l'exception à l'ignorance des vraies conditions, l'ont énergiquement repoussée au nom des principes mêmes de la science, au nom de ce que l'un de leurs plus grands représentants a appelé le *déterminisme scientifique.* L'auteur, faisant une distinction utile entre l'analyse d'un fait et sa constatation, la repousse quand il s'agit de constater, pour l'admettre quand il s'agit d'analyser. Quand Quételet, sur les traces de Malthus, trouve que la population tend à croître selon une progression géométrique, et que la résistance ou la somme des obstacles à son développement est, toutes choses égales d'ailleurs, comme le carré de la vitesse avec laquelle la population tend à croître [1], il ne constate pas dans quels cas la population tend à s'accroître, dans quels cas elle tend à diminuer; il analyse les cas d'augmentation et de diminution et en formule la loi. La statistique ainsi entendue n'est plus la statistique de nos ignorances : elle est une observation aussi précise et aussi rigoureuse que les observations astronomiques.

Mais nous sommes forcés de conclure par un reproche. Le troisième volume est intitulé : *Psychophysiqne sociale,* et cependant, s'il y est parlé d'ethnologie, d'économie politique, de zoologie, il n'y est pas fait mention de psychophysique. Les travaux de de Baer, de Bastiat, de Berthollet, de Buckle, de F. Papillon, de Strauss, de Zeller, etc., y sont cités ; mais les recherches des fondateurs de la psychophysique, les beaux travaux de Wundt, de Hirsch, de Jaager, de Mach sur le *temps physiologique* y sont enveloppés dans le silence le plus absolu. Cependant, il nous semble que si l'on veut conserver à la psychophysique la définition de « science des rapports de l'âme et du corps », qui lui est généralement donnée, la *Psychophysique sociale* sera un ensemble d'expériences destinées à vérifier d'une façon certaine chez tel ou tel individu l'existence de qualités psychophysiques spéciales, utiles ou nuisibles à la société ; qu'elle devra par exemple déterminer d'une façon non empirique les conditions de la pénétration et de la spontanéité nécessaires à l'exercice éclairé de tel droit, à l'existence de la responsabilité dans telles circonstances, etc.; qu'en un mot, elle entraînera avec elle toutes les applications qu'elle pourra arracher aux préjugés politiques. Une pareille conception serait supérieure à la conception de l'auteur même si elle n'avait pas le mérite d'être conforme aux expressions consacrées ; mais, en supposant que la science actuelle fût capable d'en aborder la réalisation, elle dépasserait le cadre d'un ouvrage consacré bien moins à l'invention qu'à la vulgarisation de vérités empruntées trop souvent à des sources peu originales. C. H.

1. *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme,* 2 vol. in-8°, Bruxelles, Paris, Saint-Pétersbourg, 1869, 1er vol., p. 433.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE.

Année 1877. — Livraisons IX et X.

L'Idée de Dieu dans la philosophie Indienne, par HERMANN JACOBI. — Analyse très-développée de deux articles du « Pandit », revue sanscrite de Bénarès, qui reproduisent une discussion engagée, entre lettrés indigènes, sur la question de la providence divine. Rien ne saurait donner une idée plus exacte des principes et de la méthode des philosophes indiens. Depuis mille ans, on peut dire que rien n'y a été changé et que l'influence des idées européennes ne s'y est pas encore fait sentir. L'étude attentive de cette très-instructive communication montre que les philosophes indiens se résignent moins volontiers que beaucoup de penseurs européens aux notions contradictoires qu'enveloppe trop souvent la conception du divin, et que la difficulté de concilier les attributs métaphysiques et les attributs moraux de l'être absolu a depuis longtemps exercé leur sagacité dialectique. — Un rapide et substantiel exposé des théologies indiennes précède et éclaire heureusement la traduction des deux fragments du Pandit, et prouve avec une indiscutable évidence que le but commun des théories panthéistiques du Sankhya, du Yoga et du Vedanta, comme du Nyaya et du Vaiceshika, c'est de définir l'essence de l'âme et de l'affranchir, par la science, de l'illusion de la vie et de la réalité sensible.

Les Axiomes de la géométrie, par BENNO ERDMANN. — J. H. Witte, tout en rendant justice au talent et à la science de l'auteur, ne croit pas qu'il ait réussi plus que ses devanciers à rendre supportables pour les philosophes les théories de Gauss, de Riemann et d'Helmholtz sur la géométrie à *n* dimensions. Le jugement suivant, que Lotze a porté sur elle dans sa *Logique*, n'est en aucune façon réfuté par l'argumentation de B. Erdmann : « S'il est certain que le nom d'espace ne traduit pour nous que l'ordre systématique, auquel nous ramenons cette intuition primitive, inexplicable par des considérations purement arithmétiques; il n'est pas moins certain que c'est jouer avec des subtilités logiques que de donner encore le nom d'espace à un système de quatre ou cinq dimensions. Il faut se tenir en garde contre tous les essais de ce genre. Ce sont là les grimaces d'une prétendue science qui cherche à effrayer le bon sens par des paradoxes absolument stériles, et à le tromper sur son droit en l'enfermant dans les subtilités de ses concepts. »

Sur les limites de l'explication mécanique de la nature, par G. VON HERTLING. — L. Weiss s'associe à la vive et habile polémique dirigée par l'auteur contre les prétentions dogmatiques du mécanisme, mais regrette qu'il ne se prononce pas d'une façon décidée, et dans le sens de l'idéalisme hégélien, sur l'essence de l'esprit humain, sur l'autonomie absolue de la personnalité, sur les rapports de la croyance et de la science, de la religion et de la philosophie.

Sur la philosophie de Leibniz : 1° *Leibniz et Baumgarten*, par JOHANNES SCHMIDT (Halle, 1875); 2° *Psychologie de Leibniz*, par KIRCHNER (Gotha, 1875); 3° *Leibniz, sa vie et sa pensée*, par le même (*ibidem*). — Le premier de ces écrits contient l'analyse des deux traités de Baumgarten sur l'esthétique et montre qu'ils ne sont que le développement des idées contenues en germe dans les rapides, mais si profonds aphorismes de Leibniz sur l'esthétique. L'activité littéraire de l'Allemagne du XVIIIe siècle ne fut pas non plus sans influence sur les idées de Baumgarten; et ce philosophe lui-même s'était exercé à la poésie avant d'en essayer la théorie. Les recherches de Schmidt confirment et complètent heureusement les vues de Lotze. Il serait à souhaiter qu'un travail semblable fût entrepris sur les théories de Sulzer, d'Eschenburg et surtout de Mendelsshon, qui servent d'intermédiaire entre Baumgarten et Kant. — Des deux écrits de Kirchner, le premier entreprend d'expliquer et de justifier, non sans quelques confusions regrettables, la monadologie de Leibniz par les nouvelles théories de la science. Kirchner néglige pourtant, par un oubli inexplicable, de citer le passage célèbre des nouveaux essais (6e chapitre du troisième livre), où la doctrine de la descendance se retrouve en traits incontestables, et que des Leibniziens, comme Maupertuis et Robinet, ces précurseurs de Lamarck, n'ont certainement pas ignoré. Le second opuscule de Kirchner est une sorte d'anthologie des pensées leibniziennes sur les sujets les plus divers, qui fait honneur à l'érudition et à l'intelligence philosophique de l'auteur.

Sur la théorie de la mémoire et du souvenir, par BÖHM. — L'auteur, qui s'est déjà fait avantageusement connaître par un savant mémoire sur « la théorie de la conscience, » entreprend dans cette nouvelle étude la critique des théories régnantes en psychologie sur la mémoire, et propose une explication, dont les récents travaux de la physiologie nerveuse fournit les principaux éléments. Böhm se rallie sans réserve aux principes et à la méthode de la psychologie physiologique, et se propose de marcher sur les traces de Wundt. Comme ce dernier, du reste, il professe en métaphysique l'idéalisme le plus décidé, qui n'admet aucune autre existence que celle de l'esprit, et pour qui la matière n'est qu'une pure illusion. Il n'en soutient pas moins que l'explication scientifique des phénomènes psychologiques doit être demandée à la physiologie, et que l'observation de conscience, bonne pour la constatation des faits, est absolument impuissante à en

atteindre les causes. — La mémoire, telle que les faits de la vie normale comme les phénomènes pathologiques nous la font connaître, est absolument inexplicable, selon Böhm, si l'on n'admet pas que « chaque centre nerveux a une mémoire exclusive pour les images, qui trouvent en lui leur centre de formation. » Mais il faut bien distinguer la mémoire, comme faculté de conserver les sensations, les concepts, du souvenir ou de la faculté d'en prendre conscience de nouveau , de les reproduire. Comment expliquer cette reproduction? L'hypothèse de Wundt est la plus généralement adoptée. D'après cette hypothèse, chaque représentation laisserait après elle dans la conscience une disposition à se reproduire, qui n'attendrait pour se manifester qu'une occasion fournie par l'association des idées. Qu'entendre par cette disposition? Cela semble aussi vague que la puissance aristotélique. Quelle est la substance en qui doit résider cette disposition? S'agit-il d'une simple modification de la matière cérébrale? Nous sommes en pleine obscurité. Böhm ne voit d'autre issue aux difficultés du problème que dans l'hypothèse des représentations inconscientes. En cela il contredit Wundt, pour qui le concept de représentation inconsciente est un concept contradictoire. Les représentations se conservent inconscientes dans les divers centres où elles ont pris naissance. Leur réapparition dans la conscience dépend de certaines conditions physiologiques ou anatomiques. Il faut que la communication des centres inférieurs de l'encéphale et des hémisphères cérébraux, centre de la conscience proprement dite, ne soit pas interrompue. La reproduction des souvenirs n'est pas autre chose qu'un phénomène réflexe. Nous abrégeons à regret l'analyse de ce te notice, si riche de faits et de suggestions.

A propos de la psychophysique, par FECHNER. — Otto Liebmann n'hésite pas à reconnaître la vérité du principe général de la psychophysique et à rendre hommage au génie et à l'infatigable activité de Fechner, tout en s'associant à plusieurs des critiques dirigées contre son œuvre et en déclarant insuffisante la nouvelle réplique de Fechner à ses adversaires.

Les Veillées de Bonaventura (Lindau et Leipzig, chez Ludwig, 1877). — Opuscule intéressant, dont l'auteur n'est rien moins que le philosophe Schelling lui-même. Publié en 1805 sous le pseudonyme de Bonaventure, et destiné primitivement à faire partie d'une collection de romans, il ne fut pas jugé digne par son auteur de figurer dans l'édition de ses œuvres et ne tarda pas à être oublié. Il contient pourtant de curieuses révélations sur les dispositions d'esprit du jeune Schelling, sur l'évolution que fit alors sa pensée du panthéisme désordonné et du romantisme épicurien au scepticisme pessimiste et presque au nihilisme.

Une Doctrine politique fondée sur la morale, ou Principes du philosophe chinois Mencius. — Les Principes de l'ancien socialisme chinois, ou Doctrine du philosophe Micius. — Le Naturalisme des

anciens Chinois, ou l'Œuvre complète du philosophe Licius. — Traduits du chinois avec commentaires par le missionnaire Ernst FABER (Elberfeld, chez Friderichs, 1877). Le savant sinologue Faber a rendu, par ces diverses publications, un service signalé aux amis de la philosophie, surtout à ceux qui s'intéressent particulièrement à l'histoire des théories morales et politiques. Ils trouveront dans les œuvres des trois philosophes chinois les diverses doctrines morales dont la lutte remplit encore l'histoire de notre temps : le pessimisme socialiste dans Micius, le plus ancien des trois et presque contemporain de Confucius; le conservatisme moral dans Mencius, un disciple de Confucius, qui vivait au temps d'Aristote; la doctrine de l'abstention et de la résignation chez le métaphysicien fataliste et bouddhiste Licius.

Année 1878. 1re, 2e, 3e, 4e livraisons.

Du Vrai et du Faux Criticisme, par SCHAARSCHMIDT. — Cette courte, mais substantielle étude, est dirigée contre les prétentions croissantes de l'empirisme, contre l'assimilation mensongère que les récents théoriciens du positivisme affirment volontiers et réussissent trop facilement à faire admettre par les esprits ignorants ou superficiels, entre le relativisme des sensualistes et le criticisme de Kant. Le premier aboutit forcément au scepticisme; le second repose sur le solide fondement de la certitude pratique. En définitive, le principe du vrai criticisme, la pensée dominante de Kant, c'est que la philosophie n'est rien, ou qu'elle est l'interprète et l'avocat des lois de la raison, ces lois qui constituent l'unique critérium de la vérité et la plus haute garantie de toute certitude.

Sur la quatrième dimension, par CARL STUMPF. — Discussion approfondie de l'hypothèse d'un espace à quatre dimensions, soutenue de nouveau par Zollner dans ses *Principes d'une théorie électrodynamique de la matière* (Leipzig, 1876). C'est sur la loi célèbre de Weber, que Zollner cherche surtout à faire reposer sa démonstration; mais Stumpf ne trouve pas que cette loi justifie les conclusions qu'on en veut tirer. Les hypothèses vraiment fantastiques, auxquelles se laisse entraîner l'ardente imagination de Zollner, ne sont pas faites pour vaincre la résistance des esprits critiques, des intelligences philosophiques aux nouveautés de la métamathématique.

Recherches sur l'histoire de l'ancienne philosophie allemande : Jean Képler, par EUCKEN. — Nous recommandons à nos lecteurs cette savante et lumineuse monographie. Leibniz, Gœthe et Schelling ont su mettre en relief les admirables qualités de l'homme dans Képler; Whewell et Apelt ont exposé avec autorité ses titres scientifiques; enfin l'édition que Frisch a donnée de ses œuvres permet de suivre aisément dans le texte le développement de ses pensées. Mais le philosophe n'est encore que très-imparfaitement connu. C'est par des extraits bien choisis, des citations décisives, qu'Eucken reconstitue la

doctrine originale de Képler. On comprend bien le mot de Leibniz : « Képler avait un trésor de pensées dont il ignorait la valeur et les grandes conséquences. » Presque toutes les conceptions de Leibniz se trouvent en germe dans les écrits de l'illustre astronome, par exemple : sur le rôle du mécanisme dans l'explication des phénomènes (*mathematica causas fieri naturalium; — ubicunque sunt qualitates, ibi sunt et quantitates, non contra semper*); sur l'harmonie du monde, sur la finalité esthétique de la nature, sur la relativité du mal (*in cœlo non sunt bonum et malum ethicum sed harmonicum*, ἁρμοστον, εὔρυθμον, *forte, debile, pulchrum, abjectum; — defectus non est malum; omnia bona in natura*); sur l'activité essentielle aux substances (*ubique in natura aliquid agitur*); sur les perceptions inconscientes des âmes, cette doctrine fondamentale de la monadologie (*est obtusa et obscura hæc harmoniarum perceptio in facultatibus animæ inferioribus et quodammodo materialis et sub nube quasi ignorantiæ; nec enim sciunt se percipere, ut cum videntes aliquid non tamen animadvertimus nos id videre*).

Le Ciel de la croyance (Exposition philosophique de la doctrine chrétienne, par Gustav Knauer (Halle, 1877). — C'est sur les principes du kantisme, modifié par l'enseignement de Fries et par les réflexions personnelles de l'auteur, que repose cette tentative de justification philosophique du dogme chrétien. La doctrine exposée par Strauss dans « l'Ancienne et la Nouvelle foi » est surtout l'objet des critiques de Knauer.

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, dans leurs rapports avec les problèmes philosophiques du présent : 2e édition, augmentée des *Éclaircissements à la métaphysique de l'inconscient*, par Edouard de Hartmann (Berlin, Duncker, 1877). — L'intérêt de ce livre consiste moins dans les éclaircissements et les développements qu'y reçoit la doctrine exposée par le grand ouvrage de l'auteur, la *Philosophie de l'Inconscient* (dont la huitième édition paraît en ce moment même à Berlin), que dans l'exactitude des notices et la finesse des critiques, consacrées successivement aux principaux adversaires de l'auteur, à Lange et Vaihinger, les deux coryphées actuels du néokantianisme ; à Frauenstaedt et à Bahnsen, les deux principaux interprètes de la doctrine de Schopenhauer ; au restaurateur de l'hégélianisme Volkelt ; enfin au disciple de Biedermann, Rehmke.

H. v. Kleist : *La critique du matérialisme dans Plotin*. — L'essai de Plotin sur l'immortalité de l'âme (Ennéades, IV, 7) mérite plus d'attention qu'il n'en a obtenu jusqu'ici. S'appuyant sur la spiritualité de l'âme pour en démontrer l'immortalité, Plotin est conduit à faire une critique approfondie des théories matérialistes qui avaient cours de son temps. Cette réfutation remplit la plus grande partie de l'essai (du chapitre 2 au chapitre 8 inclusivement). On y retrouve presque tous les arguments philosophiques que le spiritualisme a depuis invoqués dans sa lutte contre le matérialisme. La diversité essentielle du corps et de l'esprit,

l'unité de la conscience, l'unité de toutes les âmes, l'omniprésence de chaque âme particulière dans les diverses parties du corps qu'elle anime, l'exercice de facultés déclarées indépendantes de l'organisme, comme la pensée abstraite, la volonté morale et la mémoire : tous ces arguments traditionnels du spiritualisme sont analysés par Plotin, comme des faits d'expérience psychologique indiscutable. Sans doute la critique de notre temps ne permet pas de les accepter sans de graves réserves. Il n'en reste pas moins au génie de Plotin l'honneur d'en avoir le premier tenté l'exposé méthodique et complet.

La *philosophie dans son histoire* : 1° *Psychologie* par HARMS (Berlin, Grieben, 1877). — L'auteur veut faire servir l'histoire et la critique des systèmes au développement de la doctrine philosophique. Dans le présent volume, après une première partie consacrée à l'examen des principales définitions et divisions qui ont été proposées de la philosophie aux diverses époques, il passe en revue les théories philosophiques des différentes écoles, depuis les premiers siècles de la spéculation grecque jusqu'à l'époque présente. L'ouvrage se recommande par la solidité de l'érudition, la sagacité de la critique, l'originalité de la pensée, et le mouvement et la chaleur du style. L'exposé et l'examen de la psychologie de Descartes, de Spinoza et de Leibniz sont parmi les meilleures parties du livre. Depuis Kant, Harms distingue trois directions dans la psychologie allemande : celle de Schleiermacher, qui voit dans la psychologie la science des facultés de l'âme; celle de Fichte, de Schelling, de Hégel et de Schopenhauer, qui cherche à déduire de l'idée ou de la fin de l'âme les phases progressives de l'évolution qu'elle traverse dans l'histoire ou dans l'individu; enfin celle de Herbart, qui la réduit à n'être qu'une mécanique des représentations. Toutes les sympathies de l'auteur sont pour les deux premières écoles : il soumet à une critique impitoyable la psychologie de Herbart.

Principes d'une philosophie de la technique, par E. KAPP (Brunswick, chez Westermann, 1877). — L'industrie n'est pas moins que la science et l'art l'une des expressions les plus manifestes du génie de l'homme. De même qu'on a écrit la philosophie de la science et de l'art, il importe de construire celle de l'industrie. C'est à cette entreprise que s'est voué Kapp, l'auteur estimé d'une géographie universelle comparée, qui en est à sa seconde édition. L'étendue du savoir positif s'allie chez lui à la pénétration du penseur; et son livre mérite d'être consulté par tous ceux qui s'intéressent à la coordination et à la critique philosophique des concepts de la vie pratique.

Les Éléments de la métaphysique, par Paul DEUSSEN (Aix-la-Chapelle, chez Mayer, 1877). — Il est assez curieux de voir un livre destiné aux élèves de l'École polytechnique d'Aix-la-Chapelle, se proposer uniquement le commentaire, disons mieux, la glorification de la métaphysique de Schopenhauer, l'ennemi par excellence de tout enseignement officiel de la philosophie.

Sur la déduction de la loi psychologique, par A. STADLER. — Il

semblerait, à lire le dernier écrit de Fechner, que toutes les objections possibles ont été faites contre la loi psychophysique. Stadler croit en avoir découvert et s'attache à en développer une nouvelle, que voici : « Le rapport numérique et empirique qu'expose la loi de Weber est dérangé par la loi fondamentale de Fechner. »

Vie de Schopenhauer, par Guillaume Gwinner, 2e édit., considérablement augmentée, avec deux portraits de Schopenhauer à 21 et à 70 ans (Leipzig, Brockhaus, 1878). — Cette biographie, aussi attachante qu'instructive, ne réussira peut-être pas à convaincre tous les lecteurs de la vérité de la métaphysique et du pessimisme de Schopenhauer Elle offre, à coup sûr, une riche matière à la curiosité psychologique et aussi à la réflexion philosophique.

L'Inconscient du point de vue de la physiologie, et de la Théorie de la descendance, par Ed. de Hartmann (2e édit., Berlin, Duncker). — Il est curieux de suivre, dans ce livre, la polémique que M. de Hartmann, sous le voile de l'anonyme, s'était ironiquement complu à diriger lui-même autrefois contre les diverses théories de son grand ouvrage, *la Philosophie de l'inconscient.* Aujourd'hui, il nous dévoile les vices philosophiques de cette critique, qui, faite à dessein, au point de vue exclusif de l'empirisme scientifique, avait provoqué les applaudissements prématurés des savants, mais n'avait entamé en rien, au fond, la valeur des conceptions métaphysiquee de l'auteur. Ce n'est pas que, sur un certain nombre de points, M. de Hartmann n'ait heureusement modifié ses premières affirmations : mais il n'est pas toujours facile de démêler jusqu'à quel point il accepte ou repousse les conclusions de la première édition.

Une intéressante discussion termine la livraison. Elle s'engage, à propos du précédent article de Boehm sur la mémoire et le souvenir, entre Horwicz et Boehm, le premier repoussant les critiques dirigées contre sa propre théorie, le second les maintenant en grande partie.

LIVRES NOUVEAUX

Liard (L.). *Les Logiciens anglais contemporains.* In-12. Paris, Germer Baillière et Cie.

Dupont-White. *Mélanges philosophiques.* In-8. Guillaumin, Paris.

Renan (E.) *Caliban : suite de la Tempête, drame philosophique.* In-8. Calmann Lévy.

Beaussire (E.) *La Liberté dans l'ordre intellectuel et moral.* 2e édit. Paris. Didier et Cie, in-12.

Soury (Jules). *Jésus et les Évangiles.* In-18. Charpentier, Paris.

Le Propriétaire-Gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

ÉTUDES DE SOCIOLOGIE

LE GOUVERNEMENT CÉRÉMONIEL

(DERNIER ARTICLE) [1].

VII. — TITRES.

L'intelligence humaine à l'état inculte ne fait aucune innovation. Opiniâtrément attaché à tout ce que ses ancêtres lui ont appris, l'homme primitif n'arrive à des choses nouvelles qu'à travers des modifications indépendantes de sa volonté. Ce que chacun sait maintenant être vrai des langues, à savoir qu'elles ne sont pas créées, mais qu'elles sont le produit de l'évolution, est également vrai des usages. Aux nombreuses preuves de ce fait les chapitres précédents en ont ajouté de nouvelles.

La même observation s'applique aux titres. Considérés dans leur état actuel, ils nous paraissent artificiels; on est tenté de croire qu'à une époque ou à une autre ils ont été institués de propos délibéré. Autant vaut croire que nos noms communs ont été institués de propos délibéré. Les noms des objets, des qualités et des actes sont à l'origine directement ou indirectement descriptifs, et les noms que nous classons parmi les titres ressemblent sous ce rapport à tous les autres. Le sourd-muet qui nous fait penser à la personne qu'il veut désigner en contrefaisant quelqu'une de ses particularités ne songe nullement à introduire un symbole; de même le sauvage ne veut point créer de symbole ni quand il désigne un endroit comme celui où le Kangaroo a été tué ou celui où le rocher s'est écroulé, ni quand il nous rappelle un individu en faisant allusion à quelque trait saillant de son extérieur ou à quelque événement de sa vie, ni quand il donne ces noms littéralement ou métaphoriquement descriptifs qui de temps en temps se transforment en titres.

La conception même d'un nom propre ne s'est développée qu'insensiblement. Le fait que parmi les peuples peu civilisés un enfant

1. Voir le numéro de juin 1878.

est connu pendant des années sous le nom de « tempête » ou « nouvelle lune », ou « père revenu », nous montre qu'à l'origine ce nom était simplement une allusion à un événement qui s'est passé au jour de sa naissance et était un moyen d'appeler l'attention sur cet enfant en particulier. Si plus tard on le nomme « Ecrase-tête » ou « Selle malpropre » (noms Dacotahs), cela vient de ce qu'on se sert spontanément d'un autre moyen d'identification quelquefois meilleur. Évidemment la même chose a eu lieu pour les noms moins nécessaires, comme le sont les titres. La seule distinction qui existât entre eux et les noms propres ordinaires, c'est qu'ils indiquaient quelque trait, quelque acte ou quelque fonction regardés comme honorables.

Chez différentes races sauvages, quand un homme accomplit un grand exploit, on lui confère un titre d'honneur qui est joint ou substitué au nom sous lequel il était connu auparavant. Les Tupis fournissent un excellent exemple. « Le fondateur de la fête (cannibale) prit un nom de plus pour rappeler le souvenir honorable de ce qui avait été fait, et ses parents coururent à travers la maison en publiant ce nouveau titre à grands cris. » Hans Stade nous dit à propos de ce même peuple : « Autant d'ennemis que l'un d'eux met à mort, autant de noms il se donne; ceux-là sont les plus nobles qui ont le plus grand nombre de pareils noms. » De même dans l'Amérique du Nord, quand un jeune Indien de la Baie rapporte son premier scalpe il est proclamé homme et guerrier et reçoit « un nom de guerre ». Chez les peuples plus avancés de l'ancien Nicaragua, cette pratique avait donné naissance à un nom général désignant ceux qui étaient dans ce cas : on appelait *tapalique* celui qui avait tué un autre dans un combat, et *cabra* était un titre équivalent chez les Indiens de l'isthme.

En comparant les témoignages fournis par deux sociétés sanguinaires et cannibales inégalement développées, nous voyons comment les titres d'honneur descriptifs que l'on conférait pendant les premières périodes militantes deviennent dans quelques cas des noms officiels. Aux îles Fidji « les guerriers de distinction reçoivent des titres d'honneur tels que « le distributeur d'un district », « le ravageur d'une côte », « l'exterminateur des habitants d'une île », — le nom de l'endroit en question étant ajouté. » D'autre part dans l'ancien Mexique les noms des charges remplies par les frères du roi ou ses parents les plus proches étaient « exterminateurs d'hommes », « celui qui verse le sang ».

Chez les peuples tels que les Fidjiens, qui ont une conception très-vague de la différence entre les hommes et les dieux, et qui conti-

nuent de déifier leurs chefs, nous trouvons que les dieux portent des noms semblables à ceux que des guerriers reçoivent pendant leur vie. « Voleur de femmes », « mangeur de cervelle », « meurtrier, » « auteur d'un récent carnage, » sont naturellement de ces titres divins dont l'origine remonte aux noms descriptifs en usage chez les cannibales qui vouent un culte à leurs ancêtres. La preuve que différents titres des dieux adorés par des races supérieures ont une origine semblable ressort du fait qu'on leur attribue des conquêtes. Qu'il s'agisse de divinités égyptiennes, babyloniennes ou grecques, on les représente comme ayant acquis leur pouvoir par les combats. Dans les récits, leurs exploits guerriers se trouvent quelquefois différents noms descriptifs, tels que celui de Mars « le sanguinaire, » et celui du dieu des Hébreux « le Violent » ; d'après Keunen ce dernier nom est la traduction littérale de Schaddaï.

Il arrive très-souvent chez les peuplades primitives qu'au lieu du titre d'honneur littéralement descriptif on donne le titre d'honneur métaphoriquement descriptif. A propos des Tupis, qui ont été cités plus haut comme exemple d'une nation qui prend des noms de guerre, nous lisons « qu'ils tiraient leurs appellations d'objets visibles, leur choix étant guidé par l'orgueil ou la férocité » Ce que Ximenez nous dit des peuples plus civilisés de Guatémala nous montre comment de pareils noms, donnés d'abord par des compagnons dans un mouvement spontané d'admiration et conférés ensuite d'une manière plus délibérée, sont acquis par des hommes d'une grande vaillance et deviennent des noms de potentats. Voici, d'après cet auteur, l'énumération des noms de leur roi : « tigre riant », « tigre des bois », « aigle oppresseur », « tête d'aigle », « serpent fort », etc. Dans toute l'Afrique sauvage, les titres royaux ont une genèse analogue. Au nombre des titres d'honneur du roi d'Ashantee se trouvent « lion » et « serpent ». Au Dahomey, les titres ayant cette origine sont mis au superlatif; le roi est « le lion des lions ». C'est dans le même esprit que le roi d'Usambara est appelé : « lion du ciel » ; si l'apothéose était accordée à ce roi, ce titre donnerait naturellement naissance à toutes sortes de mythes. Le pays de Zoulou nous fournit des témoignages concernant le même fait ; il nous montre en même temps comment des titres d'honneur dérivés d'objets imposants, animés ou inanimés, sont ajoutés à des noms honorifiques d'une origine différente et se transforment en ces formules de discours dont nous avons parlé récemment. Les titres du roi sont : « le noble éléphant », « toi qui es éternel », « toi qui es aussi élevé que les cieux », « toi qui engendres les hommes », « le noir, » « toi qui es l'oiseau qui mange d'autres oiseaux », « toi qui es aussi haut que les montagnes », « toi qui es le

pacificateur ». Shooter nous montre comment ces titres zoulous sont employés, en citant une partie d'un discours adressé au roi : « Vous montagne, vous lion, vous tigre, vous qui êtes noir! vous n'avez pas votre égal. » En outre, nous avons la preuve que des titres d'honneur ayant cette origine se transforment en titres qui sont appliqués à la position occupée plutôt qu'à la personne de l'occupant; ainsi Shooter dit que « la femme d'un chef cafre est appelée l'éléphante, tandis que sa principale femme est appelée la lionne. »

Guidés par ces observations, nous arrivons forcément à la conclusion que les noms d'animaux employés comme noms honorifiques, ainsi que nous le voyons dans les annales des races historiques éteintes, ont une origine semblable. Si nous trouvons que de nos jours un des titres du roi de Madagascar est « puissant taureau », et si cela nous remet en mémoire que les ennemis vaincus saluèrent leur vainqueur Ramsès d'un semblable nom honorifique, nous ne pouvons manquer de conjecturer que les noms d'animaux conférés aux rois ont donné naissance aux noms d'animaux conférés aux dieux à titre d'honneur. Ainsi Apis, en Egypte, devient synonyme d'Osiris et de soleil, et taureau devient également l'équivalent de héros conquérant et d'Indra, le dieu-soleil.

Nous pouvons faire la même remarque à propos des titres dérivés d'objets et de forces de la nature d'un caractère imposant. Nous avons vu comment parmi les Zoulous le compliment hyperbolique adressé au roi : « Tu es aussi haut que les montagnes, » passe de la forme comparative à la forme métaphorique dans cette formule de discours : « Vous Montagne. » La preuve que le nom métaphorique ainsi employé devient un nom propre nous est fournie à Samoa, où « le chef de Pango-Pango s'appelant actuellement Maunga ou Montagne, il est défendu de prononcer ce nom en sa présence. » Nous avons des témoignages d'après lesquels les titres conférés aux dieux ont une origine semblable chez les peuplades grossières où fleurit le culte des ancêtres. Les Chinooks, les Navajos et les Mexicains de l'Amérique du Nord, les Péruviens de l'Amérique du Sud regardent certaines montagnes comme des divinités. Or ces dieux ayant encore d'autres noms, on peut admettre que dans tous ces cas un homme déifié avait reçu comme titre d'honneur ou bien le nom général de montagne, ou le nom d'une montagne particulière, ainsi que cela est arrivé dans la Nouvelle-Zélande. Les comparaisons flatteuses avec le soleil ont donné naissance non-seulement à des noms honorifiques et à des noms divins, mais encore à des titres officiels. Quand nous lisons que les Mexicains désignaient Cortez comme « fils du soleil », que les Chibchas appelaient les Espagnols

en général « enfants du soleil, » et que le peuple de Tlascala nommait Alvarado « soleil », quand nous lisons qu'on donnait en manière de compliment le nom de « fils du soleil » à tout homme de grand mérite dans le Pérou, où les Incas, regardés comme les descendants du soleil, avaient chacun un titre dérivé de cet astre, nous pouvons comprendre comment « fils du soleil » vint à être un titre porté successivement par les rois d'Egypte dont chacun avait encore un autre nom comme désignation spéciale. Si nous nous rappelons maintenant que les Egyptiens, en même temps qu'ils vouaient un culte régulier à leurs ancêtres, adoraient les rois vivants, l'observation suivante s'imposera à notre esprit : de même que les rois, outre le titre de soleil qui leur était commun, empruntèrent à ce même astre des titres spéciaux, tels que « le soleil devenant victorieux », « le soleil ordonnateur de la création », etc., de même leurs dieux, formés par apothéose, eurent des titres semblablement spécifiés, par exemple « la cause de la chaleur », « l'auteur de la lumière », « la puissance du soleil », « la cause vivifiante », « le soleil au firmament », « le soleil à l'état de repos. »

Étant donné le nom métaphoriquement descriptif, nous avons le germe d'où se sont développés ces titres primitifs d'honneur qui, ayant d'abord été des titres individuels, deviennent dans quelques cas des titres attachés à des charges.

Si nous disons que les termes qui, dans les différentes langues, sont synonymes de notre mot « dieu », sont originairement des noms descriptifs, cette proposition surprendra ceux qui, ignorant les faits, attribuent aux sauvages des pensées analogues aux nôtres ; elle sera aussi difficilement admise par ceux qui, connaissant en partie les faits, persistent cependant à affirmer que l'homme a eu, dès l'origine, la conception d'une puissance créatrice universelle. Mais quiconque cherche la vérité sans parti pris, trouvera des preuves que le terme général pour désigner la divinité était à l'origine un mot exprimant simplement la supériorité. Chez les Fidjiens, ce mot s'applique à tout ce qui est grand et merveilleux ; chez les Malagasys, à tout ce qui est nouveau, utile ou extraordinaire ; chez les Todas, à tout ce qui est mystérieux, de sorte que, selon l'expression de Marshall, « c'est en vérité un nom adjectif marquant la supériorité. » Appliqué à la fois à des objets animés et inanimés pour indiquer une qualité extraordinaire, le mot Dieu se dit également en ce sens des hommes vivants et des hommes morts ; mais, comme on suppose que les morts ont acquis une puissance mystérieuse de faire du bien ou du mal aux vivants, c'est à eux qu'on l'applique, spécialement dans la suite des temps Quoique les mots

Dieu et esprit aient chez nous des significations bien différentes, à l'origine ils étaient synonymes, ou plutôt originairement il n'y avait qu'un seul mot pour désigner l'être surnaturel. Les preuves de cette assertion abondent : non-seulement les missionnaires n'ont pas trouvé de mot indigène désignant dieu qui ne signifiât également esprit, démon ou diable; non-seulement les Grecs et les Romains désignaient les esprits de leurs parents morts par le même mot que leurs grandes divinités; non-seulement les Égyptiens ont dans leurs inscriptions hiéroglyphiques « un déterminatif » signifiant, selon le contexte, dieu, ancêtre, personne auguste; les Hébreux eux-mêmes appliquaient le mot *elohim* non-seulement à leur être surnaturel suprême, mais aussi à des esprits. En vérité, quand nous les voyons donner ce même nom à des personnes puissantes encore en vie, nous reconnaissons précisément que chez eux, comme chez les peuples primitifs en général, une supériorité d'un genre ou d'un autre est le seul attribut assigné aux elohim. Puisque, d'après les anciennes croyances, le double de l'homme mort peut être vu et touché tout comme l'homme vivant, de sorte qu'on peut le tuer, le noyer ou le faire mourir autrement une seconde fois; puisque la ressemblance est si grande qu'il est difficile de savoir quelle est chez les Fidjiens la différence entre un dieu et un chef; puisque les exemples de théophanie dans l'*Iliade* prouvent que le dieu grec pouvant être blessé par les armes des hommes, était sous tous les rapports si semblable à un être humain qu'il fallait un discernement particulier pour le distinguer, nous voyons combien on arrive naturellement à conférer à un être puissant visible ce titre de dieu donné à un être puissant généralement réputé invisible. On l'applique aux vivants dans la croyance qu'il peut être le double de quelque homme redouté ou bien en raison de sa supériorité naturelle. En réalité, cette théorie a pour conséquence nécessaire que les hommes supérieurs en mérite à ceux qui les entourent sont supposés être ces esprits ou dieux revenus auxquels on attribue ordinairement une puissance extraordinaire. Voilà pourquoi les Australiens, les Néo-Calédoniens, les habitants des îles Darnley, les Kroomen, le peuple de Calabar, les Mpongwe, etc., appellent les Européens *esprits;* ils les considèrent comme les doubles des morts de leur propre nation. Voilà pourquoi on leur applique l'appellation correspondante *dieux* chez les Bushmen, les Béchuanas, les Africains de l'est, les Foulahs, les Khonds, les Fidjiens, les Dyaks, les anciens Mexicains, les Chibchas, etc. Voilà enfin la raison pour laquelle chez les peuplades non civilisées qui se servent de ce mot dans le sens indiqué plus haut, les hommes d'un

rang élevé s'intitulent *dieux;* par exemple les pâlâls, une sorte de prêtres chez les Todas, et quelques chefs chez les Nouveaux-Zélandais et les Fidjiens.

La signification originale et l'application du mot étant comprises nous ne devons pas être surpris de trouver « dieu » employé comme titre honorifique. Le roi de Loango est ainsi appelé par ses sujets; Battel nous le dit, et Krapf répète la même chose à propos du roi de Msambara. Chez les Arabes nomades de nos jours le nom « dieu » est employé comme le nom générique du potentat vivant le plus puissant qu'ils connaissent. Nous croirons donc facilement les récits d'après lesquels le Grand Lama, adoré en personne par les Tartares, est appelé par eux « Dieu, le Père. » Ces récits sont d'accord avec d'autres faits; ainsi les femmes qui chantent les louanges du roi de Madagascar, lui disent : « O notre Dieu; » ainsi en parlant au roi des Dahomans on se sert de l'expression équivalente « Esprit », de sorte que lorsqu'il réclame la présence de quelqu'un le messager dit : « L'Esprit vous demande, » et quand il a parlé, tous s'écrient : « L'Esprit dit vrai. » Ces préliminaires étant posés, il ne nous paraîtra donc plus étrange que d'anciens rois d'Orient aient pris le nom de θεός.

L'emploi de ce nom honorifique dans les relations ordinaires est très-rare, mais il y en a des exemples. Après ce qui a été dit plus haut, nous ne serons plus étonnés en le voyant appliqué à des personnes mortes; ainsi, d'après Motolinia, les anciens Mexicains « appelaient leurs morts : *teotl* tel et tel, c'est-à-dire tel ou tel dieu, tel ou tel saint. » A la lumière de cet exemple, nous comprendrons mieux l'emploi occasionnel du mot dieu comme salut entre les vivants. Le colonel Yule dit des Kasias : « Leur salutation, quand ils se rencontrent, est bizarre: Kublé ! O Dieu ! »

Pour voir clairement la relation entre les titres « Dieu » et « Père », il faut remonter à ces premières formes de conception et de langage où ils ne présentent encore aucune différence. Même dans une langue aussi développée que le sanscrit, des mots qui signifient « faire », « fabriquer », « engendrer » ou « procréer » sont employés indifféremment pour exprimer la même idée, ce qui nous montre combien il est naturel que les hommes primitifs aient associé dans leurs discours et dans leurs pensées le père procréateur visible de nouveaux êtres pendant sa vie et procréateur invisible de nouveaux êtres après sa mort avec la généralité des producteurs morts et invisibles, dont quelques-uns, élevés à un rang supérieur, sont regardés comme les êtres qui produisent d'une manière générale les fabricateurs ou créateurs. Quand sir Rutherford Alcock

remarque que « un mélange bâtard des éléments théocratiques et patriarcaux forme la base de tout le gouvernement en Chine et au Japon, où les empereurs non-seulement s'intitulent les patriarches et les pères de leur peuple, mais prétendent encore à une origine divine, » il augmente le nombre des fausses interprétatons résultant de ce qu'on prend comme point de départ des conceptions élevées au lieu des conceptions bornées de l'homme primitif. Car ce qu'il appelle « un mélange bâtard » d'idées est en réalité une union normale d'idées qui, dans le cas indiqué, a duré plus longtemps que cela n'arrive d'ordinaire dans les sociétés développées.

Les Zoulous nous montrent clairement cette union. Ils ont des traditions concernant Unkulunkulu (littéralement le vieux vieux), « qui fut le premier homme, qui naquit et engendra des hommes, qui donna naissance aux hommes et à toutes les autres choses (y compris le soleil, la lune et les cieux) et qui est supposé avoir été un nègre, parce que tous ses descendants sont des nègres. » L'Unkulunkulu primitif n'est pas adoré, parce qu'on le croit définitivement mort, mais tous les Unkulunkulus des différentes tribus formées par ses descendants sont adorés et appelés pères. Ici donc, il existe un lien direct entre les idées de créateur et de père. Ce rapport est exprimé d'une façon également caractéristique ou même plus caractéristique dans les réponses suivantes des anciens habitants de Nicaragua. A la question : « Qui a créé le ciel et la terre? » ils répondirent d'abord : « Tamagastad et Cipattoval, nos grands dieux que nous appelons *teotes*, » et, comme on les pressa de s'expliquer mieux, ils ajoutèrent : « Ces *teotes* sont nos pères, tous les hommes et toutes les femmes en descendent, ils sont faits de chair et sont homme et femme ; ils marchaient sur la terre couverts de vêtements et mangeaient ce que les Indiens mangeaient. » L'identification étant ainsi établie entre les dieux et les premiers parents, la paternité et la divinité deviennent des idées connexes. L'ancêtre le plus reculé, que l'on suppose exister encore dans l'autre monde où il est allé, le créateur de ses descendants, le « vieux vieux » ou « l'ancien des jours », devient la divinité principale. De cette façon, « père » n'est pas, comme nous le croyons, un équivalent métaphorique de « dieu », mais un équivalent littéral.

C'est pourquoi nous voyons ces deux noms employés chez tous les peuples comme deux synonymes. Dans la prière précédemment citée que le Néo-Calédonien adresse à l'esprit de son ancêtre : « Père miséricordieux, voici de la nourriture pour vous, mangez-la ; soyez bon pour nous à cause de cette offrande, » nous avons la preuve de cette identification originelle de la paternité et de la divinité à laquelle

nous reportent toutes les mythologies et les théologies. Il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce que les Incas péruviens aient adoré leur père le Soleil, à ce que Ptah, le premier de la dynastie des dieux qui régnèrent en Egypte, soit appelé « le père du père des dieux », et à ce que Zeus soit « le père des dieux et des hommes ».

Après avoir passé en revue ces croyances primitives où l'on fait si peu de distinction entre le divin et l'humain, ou après avoir étudié les croyances qui existent encore dans le Japon et dans la Chine, où les souverains, « fils du ciel », prétendent être descendus de ces pères ou dieux les plus anciens, il est aisé de voir comment le nom de père, dans son sens le plus élevé, vient à être appliqué à un potentat vivant. Comme on appelle pères ses ancêtres les plus éloignés et les plus rapprochés, et qu'on les distingue seulement par les épithètes grands, grands grands, etc., il en résulte que le nom de père, donné à chaque membre de la série, est également donné au dernier de la série encore vivant. A cette cause s'en joint une autre. Là où l'institution de la descendance en ligne mâle a produit la famille patriarcale, le nom de père, même dans sa signification originelle, est associé à l'autorité suprême et devient par conséquent un nom honorifique. A la vérité, chez les nations formées par des groupes patriarcaux simples et composés, les deux causes se confondent. L'ancêtre connu le plus reculé de chaque groupe composé est en même temps le père et le dieu de tous les groupes réunis, et comme non-seulement sa personne, mais encore sa puissance sont représentées par le fils aîné de l'aîné, il en résulte que ce patriarche, qui est non-seulement le chef de son propre groupe, mais encore des groupes réunis, se trouve à leur égard dans la même situation que l'ancêtre déifié; il réunit donc en lui, dans une certaine mesure, la puissance divine, la puissance paternelle et la puissance royale.

De là l'emploi général de ce mot « père » comme titre royal. Les Indiens de l'Amérique et les habitants de la Nouvelle-Zélande s'en servent les uns et les autres quand ils s'adressent aux potentats des nations civilisées. Nous le rencontrons aussi en Afrique. Le nom de père est à la tête de la liste des différentes qualifications du roi des Zoulous ; à Dahomey, quand le roi allait du trône au palais, « chaque inégalité du sol était indiquée par des claquements de doigt, de peur qu'elle ne blessât l'orteil royal, et on criait continuellement : Dadda ! Dadda ! (Grand-père ! Grand-père !), et : Dedde ! dedde ! (Doucement ! doucement !). » En Asie, nous trouvons des cas où les titres « Seigneur Rajah et Seigneur père » sont réunis. En Europe, de nos jours, le Czar est appelé Père ; dans les temps anciens, ce nom était communément appliqué sous la forme de *sire* aux potentats de différents

degrés, aux seigneurs féodaux et aux rois, et encore aujourd'hui on dit *sire* en s'adressant à un monarque [1].

Peut-être est-ce à cette double signification que le titre « père » doit sa propagation si rapide. Nous trouvons qu'il désigne partout les supérieurs de toute espèce. Chez les Zoulous, le mot *baba* (père) ne s'applique pas seulement au roi, mais les inférieurs de tout rang s'en servent quand ils parlent à ceux qui sont placés au-dessus d'eux. Livingstone nous raconte également que ses domestiques l'appelaient « notre père », et Burchell était désigné de cette manière par les Bachassins. Cette formule était employée anciennement en Orient ; nous lisons par exemple : « Ses serviteurs approchèrent, parlèrent à Naaman et dirent : Mon père, » et elle l'est encore aujourd'hui dans l'extrême Orient. Un apprenti Japonais appelle son patron « père ». A Siam « les enfants des nobles sont appelés pères et mères par leurs inférieurs », et Huc raconte qu'il vit des ouvriers chinois se prosterner devant un mandarin en s'écriant : « Paix et bonheur à notre père et mère! » Dans certains cas, *père* indique en dehors de la supériorité du rang la supériorité de l'âge, cette dernière passant quelquefois avant la première, comme dans le royaume de Siam et jusqu'à un certain point en Chine et au Japon. Une telle extension eut lieu dans l'ancienne Rome, où *pater* était à la fois un titre de magistrat et un titre donné par les plus jeunes à leurs aînés quand même il n'y avait entre eux aucun lien de parenté, et en Russie, à l'époque actuelle, le mot équivalent est employé quand on s'adresse au czar, à un prêtre ou à un homme âgé quelconque. Quelquefois ce titre de père s'applique aux jeunes aussi bien qu'aux vieux. Sous la forme de *sire*, il désignait des seigneurs féodaux, grands et petits; sous la forme dérivée *sir*, il était autrefois d'un usage général dans les discours, et est aujourd'hui employé universellement dans les lettres.

Il faut citer ici un groupe curieux de dérivés qui sont employés chez des peuples civilisés et demi-civilisés. Le désir de faire un compliment en attribuant la dignité impliquée dans la paternité a en beaucoup de pays amené l'usage de remplacer le nom propre d'un

1. Après de longues discussions sur l'origine de *sire* et de *sieur*, on est tombé d'accord que ces deux mots dérivent d'une même racine signifiant originairement plus âgé. Toutefois *sire* étant une forme contracte employée antérieurement à *sieur* (forme contracte de seigneur), et ayant pour cette raison une signification plus générale, est devenu synonyme de père. Une preuve de son évolution et de sa diffusion antérieures, c'est qu'il s'applique à différents dignitaires en dehors du seigneur, et sa synonymie avec père est démontrée par le fait que dans le français primitif *grand-sire* est employé comme l'équivalent de grand-père et par cet autre fait que l'on ne disait pas *sire* à un célibataire.

homme par un autre nom qui rappelle à la fois cette paternité honorable et spécifie une personne par le nom de son enfant. Les Malais, dit Saint-John, « ont coutume, comme les Dyaks, de prendre le nom de leur premier-né, par exemple : Pa-Sipi, le père de Sipi. » Marsden cite cet usage comme étant commun à Sumatra, et Ellis donne comme exemple le Madagascar. La même chose a lieu chez quelques tribus indiennes des Collines; les Kasias « se désignent les uns les autres par les noms de leurs enfants, comme Pabobon, père de Bobon. » L'Afrique aussi fournit des exemples. Les Bechuanas, en s'adressant à M. Moffat, avaient l'habitude de dire : « Je parle au père de Marie », et dans les États pacifiques de l'Amérique du Nord il y a des gens si avides de porter ce nom honorifique primitif que, jusqu'à l'époque où un jeune homme a des enfants, son chien occupe à son égard la position d'un fils, et on le désigne comme le père de son chien.

La suprématie associée à l'âge dans les groupes patriarcaux et dans les sociétés dérivées par composition des groupes patriarcaux a donné naissance à un groupe de titres analogues, mais divergents. Cette suprématie est démontrée en premier lieu par le précepte d'honorer les parents qui, dans les dix commandements, est placé immédiatement après celui d'honorer Dieu, et en second lieu par les honneurs rendus aux vieillards en général. La vieillesse étant tenue en honneur, les mots indiquant l'ancienneté d'âge deviennent des noms de dignité.

Les commencements peuvent être discernés chez les peuplades non civilisées : les conseils étant composés des hommes les plus âgés, il s'établit un rapport entre le nom local qui désigne un vieillard et une charge qui confère un certain pouvoir et par conséquent des honneurs. Prenant simplement note de ce fait, il nous suffira de suivre chez les peuples de l'Europe le développement des titres auxquels il donne naissance. Chez les Romains, *senator* ou membre du *sénat* — deux mots ayant la même racine que *senex* — désignait un homme qui faisait partie de l'assemblée des anciens, et dans les temps primitifs ces sénateurs ou anciens, autrement appelés *patres*, représentaient les différentes tribus, — père et ancien étant dans ce cas des termes équivalents. Un autre mot de la même famille, *senior*, a donné dans les langues dérivées : *signor*, *seigneur*, *senhor;* appliqués d'abord aux potentats, aux chefs ou seigneurs, ces mots sont devenus par diffusion des titres honorifiques pour les personnes d'un rang inférieur. La même chose est arrivée pour *ealdor* ou *aldor*. Ce mot, dit Max Müller, « comme beaucoup d'autres titres indiquant le rang dans les différentes langues teutoniques, est dérivé

d'un adjectif impliquant l'âge », de sorte que « earl » et « alderman », issus tous deux de la même racine, sont des noms honorifiques, qui doivent également leur origine à cette supériorité sociale attachée à l'âge.

La question de savoir s'il faut ajouter ici le titre allemand *Graf* est encore en discussion. Si Max Müller a raison de regarder les objections de Grimm à l'interprétation courante comme insuffisantes, alors le mot signifiait originairement *gris*, c'est-à-dire tête grise.

Nous pouvons être très-brefs à l'égard des autres titres qui démontrent respectivement le principe général que nous avons posé.

On n'est pas plus d'accord sur l'origine du mot *king* (roi) que sur celle des autres qualifications honorifiques qui prirent naissance dans les temps primitifs. Cependant on convient généralement qu'il faut en chercher la racine dans le sanscrit « ganaka » ; et dans cette langue « ganaka » signifie produisant, père, ensuite roi. Si telle est la vraie origine du mot *king*, nous avons simplement là un autre titre pour désigner le chef du groupe familial, du groupe patriarcal et de l'ensemble des groupes patriarcaux. La seule remarque importante que nous ayons à ajouter, c'est la manière dont ce nom, en entrant en composition avec d'autres, produit un titre plus élevé. De même que le nom hébreu Abram, signifiant « père élevé », servait à désigner le père et le chef de beaucoup de groupes inférieurs, de même que les équivalents grecs et latins de notre mot patriarche signifiaient implicitement, si ce n'est explicitement, un père de pères, de même il est arrivé pour le titre « roi » qu'un potentat reconnu comme le chef de nombreux potentats a été appelé dans bien des cas d'une manière descriptive « roi des rois ». En Abyssinie, ce nom royal composé est employé encore de notre temps ; il avait été adopté par les anciens monarques égyptiens, et il existait aussi en Assyrie comme un titre suprême. Ici, nous nous trouvons encore en présence d'une relation entre les titres terrestres et célestes. De même que « père » et « roi », « roi des rois » désigne à la fois le chef visible et le chef invisible.

Le besoin d'attribuer un nom distinct ou additionnel au potentat qui devient le chef de beaucoup de potentats donne naissance à d'autres qualifications honorifiques. Dans la France féodale par excellence, tant que le roi était simplement un seigneur supérieur aux autres, on disait, en lui parlant : « sire » ; c'était le titre porté par les seigneurs féodaux en général ; mais après le milieu du XVIe siècle, quand sa suprématie fut définitivement établie, on lui appliqua, comme marque de distinction, le titre de « majesté ». La même chose eut lieu pour les potentats d'ordre secondaire. Dans les pre-

mières phases de la période féodale, les titres *baron*, *marquis*, *duc* et *comte* étaient souvent confondus ; leurs attributions comme seigneurs féodaux, gardiens des marches, chefs militaires, et amis du roi étant à peu près les mêmes, elles ne pouvaient fournir matière à une distinction nette. Mais, à mesure que la différenciation des fonctions fut mieux déterminée, ces titres eurent une signification différente. « Le nom de *baron*, dit Chéruel, paraît avoir été le terme générique pour toute espèce de grand seigneur, celui de duc pour toute espèce de chef militaire, celui de comte et de marquis pour tout commandant d'un territoire. Ces titres sont employés à peu près indistinctement dans les romans de chevalerie. Lorsque la hiérarchie féodale fut constituée, le nom de baron désigna un seigneur d'un rang inférieur au comte et supérieur au simple chevalier. » C'est-à-dire qu'avec le progrès de l'organisation politique et quand il y eut des chefs au-dessus des chefs on donna aux supérieurs certains titres spéciaux outre ceux qui leur étaient communs avec leurs inférieurs.

Comme les cas cités plus haut le démontrent, les titres spéciaux, de même que les titres généraux, ne sont pas créés ; ils se développent ; ils sont d'abord descriptifs. Pour donner un autre exemple de cette origine descriptive et pour faire voir avec quelle indifférence on appliquait les titres dans les temps primitifs, énumérons les différents noms par lesquels les maires étaient désignés à l'époque mérovingienne ; on les appelait *major domus regiæ*, *senior domus*, *princeps domus*, et ailleurs *præpositus*, *præfectus*, *rector*, *gubernator*, *moderator*, *dux*, *custos*, *subregulus*. Par cette liste (notons en passant que le mot *maire* vient du latin *major*, signifiant ou plus grand ou plus âgé), nous voyons encore une fois comment les noms honorifiques nous ramènent à des mots désignant originairement une supériorité d'âge et comment les synonymes qui remplacent ces mots descriptifs indiquent des fonctions.

L'usage des titres montre peut-être le mieux comment, par suite de la diffusion, des formes cérémonielles employées d'abord pour s'attirer la faveur des hommes les plus puissants sont ensuite employées pour gagner celle des hommes moins puissants et enfin celle de tout le monde.

Les peuples non civilisés et à demi civilisés, les peuples civilisés des temps passés et ceux des temps modernes, tous nous fournissent des exemples. A Samoa, « tous les habitants, quand ils causent entre eux, se donnent l'un à l'autre par politesse le titre de chef. Si vous écoutez la conversation des petits garçons, vous les entendrez s'appeler l'un l'autre chef de ceci, de cela et d'autre chose. » A Siam,

« les fils issus des femmes inférieures abordent leur père en disant : Mon seigneur, le roi », et le mot *Naï*, qui veut dire chef chez les Siamois, « est devenu chez eux un terme de politesse en usage dans les conversations. » En Chine, les fils, en parlant de leur père, disent « la majesté de la famille », « le prince de la famille »; et ce pays fournit encore un autre exemple, d'autant plus remarquable qu'il lui est spécial. Dans cette contrée, où la suprématie des anciens instituteurs du peuple est devenue si grande, où les titres *tze* ou *futze*, signifiant « grand maître » quand ils sont joints à d'autres noms, ont été plus tard ajoutés aux noms des écrivains distingués, et où les distinctions de classes fondées sur la supériorité intellectuelle caractérisent l'organisation sociale, il est arrivé que ce titre d'honneur signifiant maître est devenu un compliment ordinaire.

Les anciens Romains fournissent d'autres preuves. L'esprit qui conduisit à la diffusion des titres est parfaitement mis en lumière par Mommsen quand il décrit comment les honneurs du triomphe, « originairement réservés à un magistrat qui avait agrandi la puissance de l'État par une victoire sur le champ de bataille, étaient accordés à ceux qui ne les avaient pas mérités : « Pour qu'il n'y eût plus de triomphateur n'ayant jamais combattu... on décida que le triomphe serait seulement accordé à ceux qui prouveraient qu'ils avaient livré une bataille rangée ayant coûté la vie au moins à 5,000 ennemis, mais cette preuve était fréquemment éludée par de faux bulletins... Autrefois, les remercîments de la république avaient suffi pour récompenser une fois pour toutes le service rendu à l'État ; maintenant chaque acte méritoire semblait réclamer une distinction permanente... La coutume s'établit d'accorder au vainqueur et à ses descendants un surnom perpétuel dérivé des victoires qu'il avait gagnées... L'exemple donné par les classes supérieures fut suivie par les classes inférieures. » Sous cette influence, les titres *dominus* et *rex* furent éventuellement conférés à des personnes ordinaires.

Les exemples de ce processus ne manquent pas non plus parmi les nations européennes modernes. On a souvent remarqué combien les titres de noblesse sont communs sur le continent; en quelques pays, cela dépasse toutes les limites. Dans le Mecklembourg, dit le capitaine Spencer, « on suppute que la noblesse comprend la moitié de la population... Dans une auberge, le propriétaire était un Herr Graf (comte), la propriétaire une Frau Gräfin (comtesse), le valet d'écurie, le sommelier et le cireur de bottes étaient des Herren Grafen, tandis que les cuisinières et les chambrières étaient des Fräulein Gräfinnen. On m'apprit que dans un village tous les habitants, sauf quatre, étaient nobles. »

L'histoire de France nous montre peut-être plus clairement qu'aucune autre les différentes phases de la diffusion. Remarquons d'abord que primitivement le titre de *madame* était réservé aux dames nobles, tandis que celui de *mademoiselle* était donné à la femme d'un avocat ou d'un médecin; que plus tard, au XVIe siècle, le titre de *madame* descendit aux femmes mariées appartenant à ces rangs intermédiaires, et celui de *mademoiselle* fut appliqué aux femmes non mariées. Voyons maintenant l'histoire des titres masculins *sire*, *seigneur*, *sieur*, *monsieur*. Au moyen âge *sire* désignait un seigneur noble ; en 1580, d'après une remarque de Montaigne, ce titre, quoiqu'appliqué encore dans un sens élevé au roi, était donné aux gens du vulgaire et n'était pas employé pour les degrés intermédiaires. *Seigneur* fut introduit plus tard, pendant que *sire* perdait sa signification en s'étendant ; employé pendant quelque temps concurremment à ce dernier, il se contracta dans la suite en *sieur*. Peu à peu, *sieur* s'étendit aussi aux hommes d'un rang inférieur. Plus tard, une nouvelle distinction fut établie à l'aide d'un préfixe emphatique, et *monsieur* vint en usage : ce titre, appliqué aux grands seigneurs, était nouveau en 1321 ; on l'attribua aux fils de rois et aux ducs. Peu à peu il s'étendit à toutes les classes supérieures, et *sieur* devint un titre bourgeois. Depuis cette époque, grâce au même processus, l'ancien *sire* et le *sieur* plus récent disparurent et furent remplacés par l'universel *monsieur*. Il paraît donc y avoir eu trois courants de diffusion : *sire*, *sieur* et *monsieur* se sont successivement étendus aux classes inférieures.

L'Espagne nous montre de la manière la plus frappante comment ce processus fait descendre les titres élevés dans les rangs infimes de la société. Dans ce pays, « même les mendiants se disent en s'abordant : Senor y caballero — Seigneur et chevalier. »

Nous indiquerons seulement pour mémoire comment ces faits contiennent la même leçon que les précédents. L'habitude des sauvages de conférer après une victoire remportée sur un ennemi, homme ou animal, des titres qui, soit par leur signification propre, soit par leur sens métaphorique, désignent un individu par un de ses exploits, a incontestablement sa source dans l'état militant. Quoique les noms plus généraux père, roi, seigneur, ancien et leurs dérivés postérieurs n'impliquent pas directement une origine militante, ils l'impliquent d'une façon indirecte, car ce sont des noms développés par l'activité militante; ils appartiennent en effet à des chefs qui exercent ordinairement des fonctions militaires et qui dans les temps primitifs commandent toujours leurs sujets sur le champ de bataille. Nos titres même les plus familiers impliquent cette genèse.

« Esquire » (écuyer) et « mister » (monsieur) sont dérivés l'un du serviteur d'un chevalier et l'autre de *magister*, originairement un potentat ou chef qui, à l'origine, exerçait l'autorité militaire et plus tard l'autorité civile.

Comme dans les autres cas, la comparaison de différents types sociaux nous fournit une autre preuve de cette relation. Après avoir remarqué que, sous le gouvernement sanguinaire et despotique du Dahomey, « on peut à peine dire qu'il existe des noms personnels, car les noms changent à chaque nouveau rang que le possesseur occupe », Burton ajoute : « Les dignités semblent être illimitées ; excepté parmi les esclaves et la canaille, les titres d'honneur sont la règle et non l'exception, et la plupart sont héréditaires. » Il en est de même sous les gouvernements despotiques de l'Orient. « Le nom de chaque Birman, dit Yule, disparaît quand il obtient un titre attaché au rang ou à la fonction, et il n'en est plus fait mention. » En Chine, « il y a douze ordres de noblesse qui sont conférés uniquement aux membres de la famille de l'empereur ou de son *clan*, » outre « les cinq anciens ordres de noblesse ». En Europe, le même fait se présente. Les personnes qui ont voyagé en Russie et en Allemagne, où l'organisation sociale est combinée en vue de la guerre, font des commentaires « sur la rage folle avec laquelle on court après les titres de tout genre ; le résultat étant qu'en Russie « un employé d'un bureau de police appartient au 18e grade et a droit au titre de « Votre Honneur ». En Allemagne, où les titres attachés au rang et aux fonctions sont distribués avec tant de profusion, chacun s'attend à ce qu'on lui donne les siens, et on a bien soin de les donner quand on parle ou quand on écrit. En Angleterre, au contraire, où le type de structure est moins militant depuis des siècles, ce trait a toujours été moins marqué ; et aujourd'hui, à mesure que l'industrialisme se développe et amène dans la société des changements organiques, l'emploi des titres dans les relations sociales a beaucoup diminué.

Cette relation se manifeste aussi clairement dans chaque société. Les noms honorifiques appartiennent aux membres de cette organisation gouvernementale qui est produite par l'état militant. Les 13 grades dans notre armée et les 14 grades dans notre marine nous montrent que les structures exclusivement militantes continuent d'être fortement caractérisées par de nombreux titres spécifiques. C'est aux classes dominantes, les descendants ou les représentants des anciens chefs militaires, qu'appartiennent encore en majeure partie les distinctions supérieures du rang ; et, parmi les autres titres élevés, ceux qui sont conférés aux ecclésiastiques et aux magistrats

font également partie de l'organisation gouvernementale. Les autres membres de la société, les agriculteurs, les commerçants et les industriels reçoivent seulement dans des cas exceptionnels des titres autres que ceux qui, en descendant et en se propageant, ont presque perdu toute signification.

Il est donc incontestable que les titres servirent d'abord à commémorer les triomphes des sauvages sur leurs ennemis, qu'ils se répandirent, se multiplièrent et se différencièrent à mesure que la conquête transforma les petites sociétés en grandes, et que, appartenant au type de la structure sociale engendrée par l'état habituel de guerre, ils tendent à perdre leur signification, leur valeur et même à disparaître à mesure que cette structure est remplacée par une autre plus favorable aux travaux de la paix.

HERBERT SPENCER.

LES THÉORIES ALLEMANDES

SUR L'ESPACE TACTILE

La connaissance de l'étendue et de ses déterminations, longueur, largeur, profondeur ou distance, position, forme, est-elle innée ou résulte-t-elle de l'expérience? Telle est la question qui, posée et résolue diversement, surtout par des physiologistes, a donné naissance à des théories nombreuses que Helmholtz le premier, je crois, a classées sous les deux titres de nativistes et d'empiriques. Ces doctrines datent en réalité des premiers essais de psychologie; mais ce n'est que de nos jours qu'elles se sont produites avec une conscience claire du problème à résoudre, des solutions possibles et en substituant aux déductions métaphysiques des raisons de fait, puisées dans les sciences naturelles. Le combat s'est livré particulièrement sur la question de l'espace visuel. On devait s'y attendre, la vue étant le plus élevé de nos sens, le plus riche en informations extérieures, le plus accessible aux expériences délicates. La même question se pose cependant au sujet de l'espace tactile; et quoique l'on ne puisse pas citer ici un aussi grand nombre d'explications essayées ni des débats aussi brillants que ceux de Hering et de Helmholtz, les solutions restent au fond identiques. C'est sur cette partie peu connue du débat entre les nativistes et les empiriques que je voudrais appeler l'attention. Il y a beaucoup moins à dire que sur la question de l'étendue visuelle et les théories que les deux écoles rivales ont essayées sur ce sujet paraîtront bien maigres à ceux qui connaissent les hypothèses complexes et savantes, faites depuis vingt ans sur l'origine de l'espace visuel[1]; mais, par là même qu'il est plus simple, le débat instruit mieux.

1. On trouvera un très-bon exposé de ces hypothèses par M. J. Sully, dans le *Mind* (janvier et avril 1878) : analysé dans la *Revue philosophique*, tome V, p. 571.

Exposons d'abord les diverses théories ; nous examinerons ensuite la question théoriquement.

I

Réduites à ce qu'elles ont de commun, les théories *nativistes* consistent à admettre que l'ordre des sensations tactiles a sa base dans la constitution même de l'organisme, qu'il est donné à l'origine avec cet organisme, qu'il est par conséquent inné. Cette hypothèse est la plus naturelle, la plus simple, celle qui se présente d'abord à l'esprit. Quiconque ne s'est instruit ni par ses réflexions, ni par celles des autres, l'adopte de confiance. C'est une croyance spontanée, l'une de ces affirmations que les Allemands appellent « un produit de la conscience naïve ». Elle a été de tout temps la solution de tout le monde.

Le grand physiologiste Jean Müller paraît être le premier qui lui ait donné une forme scientifique. On admet généralement que c'est sous l'influence de la philosophie de Kant qu'il fut conduit à sa théorie. Historiquement, cette influence est indiscutable, quoique, suivant nous, — nous essayerons de le montrer plus loin, — la critique kantienne n'ait rien à voir dans ce débat. Müller fait observer avec raison « que la notion d'objets tactiles repose, en dernière analyse, sur la possibilité de distinguer les diverses parties de notre corps comme occupant chacune une place différente dans l'espace » ; mais, d'après lui, si le nerf optique et le nerf tactile, seuls entre les nerfs sensoriels, communiquent au *sensorium* une impression d'étendue dans l'espace, c'est que « seuls ils sont capables de sentir exactement leur propre étendue ». « Des membres entiers, la plupart même des parties de notre corps, étant pénétrés de nerfs sensitifs, il résulte de là que le sens du toucher a la possibilité de distinguer l'étendue de notre corps dans toutes les dimensions, car chaque point où aboutit une fibre nerveuse est représenté dans le *sensorium* comme partie intégrante de l'espace. » (Tome II, p. 271, 272.)

Les recherches bien connues de E. H. Weber déterminèrent plus exactement le rôle des terminaisons nerveuses. On sait qu'en se servant d'un compas à pointes émoussées, Weber montra que la sensibilité tactile varie extrêmement d'une partie à l'autre du corps ; que, pour que deux points soient distingués l'un de l'autre, il suffit d'un écart d'un millimètre sur la pointe de la langue, tandis qu'il en faut un de quatre à six centimètres sur le dos. Il divisa ainsi la surface du corps en un grand nombre de régions connues sous le nom de cercles de sensation, qui varient extraordinairement pour la grandeur et même

pour la forme. Weber considéra d'abord comme unité d'espace chacun de ces cercles, c'est-à-dire chaque partie de la peau pourvue d'un seul filet nerveux. Plus tard, pour répondre à diverses difficultés soulevées par sa théorie, il admit que les cercles de sensations devaient être tels qu'il y eût plusieurs cercles entre deux points sentis comme distincts ; il expliquait ainsi la perception de l'intervalle senti entre les deux points. Il faisait de plus jouer un rôle considérable à l'expérience et à l'habitude, en admettant qu'elles diminuent le nombre des cercles nécessaires pour que l'intervalle fût perçu entre deux points du corps. Par là, il se rapprochait de la théorie empirique.

D'autres auteurs, entre autres Czermak et Meissner, ajoutèrent diverses modifications. Mais celui qui, dans ces derniers temps, a été le champion le plus intrépide de la théorie nativiste, tout en prétendant la concilier avec la théorie rivale, est Stumpf. Dans son *Essai psychologique sur la notion d'espace* [1], il soutient que nous avons une connaissance innée des trois dimensions. D'abord, dans tout contact, nous sentons nécessairement et immédiatement une certaine étendue ; nous localisons l'impression tactile dans un certain endroit, sans qu'il y ait besoin d'aucune autre condition que le contact lui-même. Nous avons ainsi la connaissance intuitive d'une surface touchée : telle est sa première affirmation ; mais il est surtout curieux de voir comment il établit sa thèse à l'égard de la troisième dimension. D'après lui, si la surface (longueur et largeur) est perçue immédiatement, la profondeur l'est aussi par là même. En effet, la surface que nous sentons lorsqu'un contact se produit sur quelque partie de notre corps doit être une surface plane ou à courbure ; il n'est pas possible d'en imaginer d'autres : et ces deux espèces de surface impliquent la troisième dimension, « car elles énoncent quelque chose qui a rapport à la profondeur, à savoir la présence ou l'absence d'une inclinaison à se recourber en dehors (*Ausbiegung*), vers la profondeur. Que l'on n'objecte pas que cela n'est vrai que des surfaces courbes et que la surface plane au contraire est une négation de la profondeur, car un concept négatif contient tout ce que contient le concept positif, plus une négation » (p. 177). En s'appuyant sur ce curieux raisonnement, dont nous avons donné la traduction littérale, Stumpf soutient que le « nouveau-né », lorsqu'on entoure son corps de quelque lien, doit avoir l'idée d'une surface courbe et par suite des trois dimensions (p. 283). Il concède seulement que ce nouveau-né n'a pas toutes nos notions de rapports mathématiques ; mais sa représentation primordiale les contient virtuellement.

1. *Ueber den psychologischen Ursprung der Rumvorstellung*. Leipzig, 1873.

La théorie empirique ou génétique admet une évolution psychologique. S'appuyant particulièrement sur l'influence de l'association ou de l'habitude, elle attribue le fait de la localisation tactile à l'expérience, en ce qui concerne non-seulement son perfectionnement, mais son origine.

On peut trouver les premiers linéaments de cette doctrine dans Locke, Condillac, Berkeley surtout, et en général chez ceux qui inclinent à faire la part aussi large que possible à l'expérience. Dans ce siècle, Herbart, guidé par des raisons purement métaphysiques, ramena la notion d'espace à une succession d'états de conscience qui peut être renversée, c'est-à-dire parcourue indifféremment de A en Z et de Z en A. Il voulait expliquer par ce moyen comment l'âme, qu'il suppose absolument simple et inétendue, peut percevoir des objets ayant une étendue et une forme. Le mouvement d'un membre produit dans la conscience une série d'états : c'est cette série, en tant qu'elle peut être renversée (non les mouvements eux-mêmes), qui nous suggère la notion d'espace.

En 1811, un auteur aujourd'hui peu connu, Steinbuch, dans ses *Beiträge zur Physiologie der Sinne*, soutint que le mouvement seul peut nous fournir la notion d'espace. Sa théorie, qu'il appliquait surtout à la vision, mérite d'être rappelée : elle contient en germe la thèse soutenue plus tard avec tant d'éclat et d'ampleur par les psychologues anglais et surtout par Bain. Il dit expressément en ce qui concerne la vue, que toute différence d'espace sur la rétine, est en réalité *une différence de temps*, résultant des contractions nécessaires pour exposer diverses parties de la rétine l'une après l'autre à une même lumière.

Mais Lotze est le premier qui ait donné une théorie profondément élaborée de l'hypothèse empirique ; il suffira de la résumer en quelques mots. Chaque point sentant du corps a son signe local. Ce terme n'implique primitivement aucune localisation ni aucune étendue; il signifie simplement que chaque impression tactile présente une nuance particulière qui doit servir plus tard à la localiser dans un certain point du corps. A l'origine, ces impressions sont purement intensives et ne présentent aucune détermination, quelle qu'elle soit, quant à l'espace. Plus tard, l'esprit, en vertu des lois qui lui sont propres, transforme ces données intensives en quantités extensives et produit ainsi une « reconstruction de l'espace ». Le rôle capital dans la genèse de cette notion appartient donc ici à un processus psychologique qui a pour point de départ les signes locaux auxquels s'ajoutent les sensations musculaires qui accompagnent le contact. Tout en reconnaissant le rôle important que joue ce

dernier élément dans la localisation des perceptions tactiles, Lotze y insiste moins qu'on ne l'a fait depuis.

La plus récente des doctrines génétiques est celle de Wundt. Tout en acceptant l'hypothèse des signes locaux, il la juge cependant insuffisante, car comment une série graduée de signes locaux qualitatifs peut-elle se transformer en un ordre dans l'espace ? C'est ce que la théorie de Lotze n'explique qu'en admettant des lois *a priori* de l'esprit. Mais les diverses impressions sont accompagnées de mouvements et par conséquent d'un certain sentiment d'innervation. Ces deux éléments, les signes locaux, les mouvements avec les sensations concomitantes — et Wundt insiste beaucoup sur ce dernier — suffisent pour expliquer la localisation dans l'espace. Ni les impressions locales toutes seules, ni les mouvements tout seuls ne peuvent nous la donner; mais ces deux éléments, réunis par une chimie mentale, par une *synthèse psychologique*, forment une combinaison qui n'est autre chose que la notion d'espace. L'originalité de la solution de Wundt consiste donc à considérer l'idée d'espace comme une donnée synthétique dont l'analyse peut retrouver les éléments ; mais chacun de ces éléments ne ressemble pas plus à l'espace que l'oxygène et l'hydrogène ne ressemblent à l'eau, résultat de leur combinaison.

II

Quelque dissemblables que soient les théories dont nous venons de présenter le résumé, elles ont eu pour résultat commun, en montrant le problème sous tous ses aspects, de permettre de le mieux poser. Au lieu de procéder par des considérations générales comme les métaphysiciens, la plupart des auteurs ci-dessus mentionnés ont procédé par l'examen des détails : à une discussion abstraite, ils ont substitué des discussions concrètes : au lieu de se demander quelle est l'origine de l'espace, ils ont cherché à montrer par l'observation et le raisonnement comment nous acquérons les idées de longueur, largeur, distance, forme, position, direction, en un mot toutes les déterminations de l'étendue. La méthode suivie par eux nous paraît donc le contraire de celle des métaphysiciens [1]. C'est là un premier résultat

1. On trouve un bon exemple de cette opposition des deux méthodes dans la discussion entre Stuart Mill et l'un de ses adversaires, Mahaffy. Celui-ci prétendant que la direction ne doit pas être mentionnée dans une analyse de l'étendue, « parce que direction veut dire espace et que l'espace ne peut servir à s'expliquer lui-même » ; Stuart Mill répond : « Au lieu de dire que direction signifie espace, il serait plus juste de dire qu'espace signifie

auquel, à notre avis, on n'a pas assez fait attention, et plusieurs physiologistes ne paraissent même pas s'en être rendu compte clairement, quoique leurs habitudes d'esprit les aient bien guidés à leur insu.

On peut bien objecter que cela ne résout rien; que ces termes longueur, distance, etc., etc., n'offrent un sens pour l'esprit qu'en vertu d'une notion préexistante de l'espace qui, seule, les rend intelligibles. Mais, même en acceptant cette objection, — ce que plusieurs de nos auteurs ont fait, — la position reste intacte. Les questions qui nous occupent ici portent sur des questions d'expérience, non sur des problèmes transcendants. Il s'agit de la genèse empirique de la notion d'espace; c'est donc à l'expérience qu'il est juste de demander une solution.

Dès qu'on a substitué à l'étude de la notion abstraite de l'espace l'étude concrète de ses éléments, il devient possible de procéder analytiquement. Les adversaires les plus obstinés de la méthode physiologique ne peuvent guère nier qu'à cet égard elle ait été d'un grand secours. Les physiologistes, en effet, en s'appuyant sur leurs expériences, sur les données de la pathologie, sur des cas instructifs par leur rareté, ont pu étudier isolément le rôle de chacun des éléments de la perception tactile, séparer l'espace visuel de l'espace tactile, le tact proprement dit des sensations concomitantes, constater le rôle des mouvements musculaires, le rôle des sentiments d'innervation. C'est ce qu'il faut montrer avec quelque détail.

Lorsqu'on essaye de résoudre la question qui nous occupe : « La notion de l'espace tactile résulte-t-elle d'un mécanisme ou est-elle innée ? » la première difficulté consiste d'abord à mettre à part ce qui est dû aux sensations visuelles. La vue et le toucher sont deux langues que nous employons simultanément, dès notre naissance, et qui se mêlent si bien qu'elles semblent n'en faire qu'une. De plus, les données de la vue, par leur supériorité et leur richesse d'information, ont une tendance à effacer les autres. Reste la ressource des aveugles-nés. S'il s'en était trouvé quelques-uns doués du talent de l'analyse psychologique, leurs déclarations nous en apprendraient beaucoup. Encore prêteraient-elles à des contre-sens de notre part, les termes ne pouvant avoir pour eux la même signification que pour nous. C'est ce qui rend si vague parfois l'observation de l'aveugle de Platner, dont nous parlerons plus loin. Mais plusieurs bonnes observations permettraient un examen critique. — L'étude

direction. L'espace est l'ensemble des directions, comme le temps est l'ensemble des successions; par conséquent, postuler la direction, c'est postuler non pas l'espace, mais l'élément dont la notion d'espace est formée. » (*Examen de la philosophie de Hamilton*, p. 293, trad. Cazelles.)

des aveugles-nés opérés a été plus instructive. Depuis Cheselden (1728), il n'y en a guère eu qu'une douzaine de cas, dont la moitié à peine pour des adultes. Malgré quelques contradictions de détail, les observations ont montré que l'opéré ne reconnaît ni la forme ni la distance des objets, et qu'ainsi les données de l'espace tactile ne sont pas celles de l'espace visuel. On sait que Locke, en s'appuyant sur le raisonnement, répondait à Molyneux qu'un aveugle-né recouvrant la vue ne distinguerait pas une sphère d'un cube : mais ce qui n'était qu'une vue de l'esprit, une conjecture probable, est devenu, grâce à l'observation objective, une affirmation vérifiée.

Lorsqu'on a ainsi établi que le toucher a sa manière propre de connaître les divers modes de l'étendue, on peut encore faire un pas en distinguant le contact proprement dit, des sensations de température et des sensations agréables ou douloureuses. Les faits montrent que chacune de ces trois formes de sensibilité peut être abolie, les autres restant intactes. On a constaté que certains malades qui perçoivent le plus léger contact, celui d'un souffle, d'une barbe de plume, ne sentent ni les piqûres ni la section de la peau. D'autres, très-sensibles à la douleur, ne peuvent pas cependant la localiser; ils ne sentent pas le contact. Si leur jambe est pincée, la douleur est rapportée à la hanche et même à la jambe du côté opposé. Toute sensation de température peut également être abolie, les deux autres espèces de sensations restant intactes. — Le toucher peut donc être considéré comme un sens complexe ou plutôt comme la réunion de plusieurs sens dont l'un, celui qui nous importe, donne les contacts.

Ne voyons donc dans le toucher qu'un seul sens, celui du contact; et considérons un autre élément d'une importance capitale : les mouvements. Les diverses parties de notre corps sont mobiles, et les plus mobiles sont les mieux douées pour le contact, par exemple la main. Il est à peine besoin de faire remarquer que la possibilité de mouvoir en tout sens l'organe tactile le rend apte à reconnaître la forme et les dimensions des objets. Le paralytique, qui conserve la sensibilité, mais qui a perdu la motilité, est impropre au toucher actif. Par toucher, la langue commune elle-même entend, outre le contact proprement dit, les mouvements concomitants. D'ailleurs, les mouvements, réflexes ou volontaires, ne servent pas seulement à percevoir les objets extérieurs; ils nous donnent tout d'abord la connaissance des diverses parties de notre corps : celles qui se meuvent le plus facilement, comme le bout de la langue, les lèvres, les mains, possèdent aussi la faculté de localisation la plus fine.

Mais, dans la fonction tactile, les mouvements jouent un double rôle. Ils ne sont pas seulement un moyen précieux de varier et de

multiplier les contacts; ils sont par eux-mêmes une source de connaissance, parce qu'ils sont la source d'états psychiques qui constituent une véritable conscience musculaire. Chaque mouvement a sa modalité propre, suivant la nature des muscles mis en jeu, suivant leur état de vigueur ou de fatigue, suivant la direction du mouvement (flexion, extension, rotation, etc.), suivant sa durée, son intensité, suivant le degré d'effort et la résistance. L'expérience nous apprend que toutes ces nuances sont transmises — ou peuvent l'être — à la conscience. Les physiologistes ont beaucoup discuté sur le siége et les conditions de cette sensibilité musculaire. Ces controverses théoriques nous importent peu; ce qui est certain, c'est que nous avons le sentiment de l'état de nos muscles. Ici encore, la pathologie a permis de comprendre l'importance de cette faculté, en étudiant les cas où elle est abolie. Certains malades n'ont plus conscience de la position de leurs membres, ni même de leur existence, dès qu'ils cessent de les *voir;* ils ignorent s'ils sont étendus ou fléchis; ils les croient privés de pesanteur. Dans d'autres cas plus instructifs, la sensibilité musculaire subsiste seule. « Chez un ouvrier, dit Landry [1], dont les doigts et les mains étaient insensibles à toute impression de contact, de douleur et de température, le sens de l'activité musculaire était partout intact. Si, en lui faisant fermer les yeux, je lui plaçais un objet assez volumineux dans la main, il s'étonnait de ne pouvoir la fermer, mais sans autre idée que celle d'un obstacle au mouvement des doigts. Je lui attachai, à l'aide d'un lacet et sans le prévenir, un poids d'un kilogramme au poignet; il supposa qu'on lui tirait le bras. » Le seul état de conscience subsistant était donc celui d'un effort, sous forme de résistance et de traction. — Il est plus rare de rencontrer une abolition du sens musculaire, la sensibilité au contact persistant. Cependant Landry (ouvrage cité, p. 195) parle « d'individus chez qui le sentiment du poids, de la résistance, des diverses actions musculaires est perdu, tandis que la sensibilité cutanée est normale. »

Nous venons d'énumérer brièvement les divers éléments qui concourent à former notre connaissance de l'étendue tactile. A l'aide de quelques exemples, choisis entre beaucoup d'autres, nous avons montré le rôle que joue chacun de ces éléments et ce qui s'ensuit lorsqu'il est entravé. Ce procédé analytique avait pour but de faire voir la complexité du problème : reste à étudier la notion d'étendue dans sa genèse elle-même.

Un fait général qui domine toute la physiologie des sensations

1. *Traité des paralysies*, p. 199.

semble, au premier abord, pouvoir s'interpréter en faveur de la théorie empirique ou génétique. En effet, s'il est un point bien établi, c'est que toute sensation est ressentie en réalité dans les centres nerveux et non dans la partie qui a subi un contact. Les sensations tactiles, au début, ne sont pas transportées aux objets extérieurs ni même à la périphérie de notre corps. Elles sont très-probablement ressenties sous la forme vague de sensations internes et comme obstacle au mouvement. Ce n'est que plus tard qu'elles sont localisées au point touché. Les physiologistes désignent ce fait général sous le nom de « loi d'excentricité des sensations », exprimant ainsi que ce qui se passe réellement au centre est projeté aux extrémités. Ce fait paraît d'accord avec la thèse fondamentale de l'empirisme, tel que Helmholtz l'a formulée : « Les sensations sont, pour notre conscience, des signes dont l'interprétation est livrée à notre intelligence. » Il semble bien, en effet, qu'ici la localisation résulte d'une interprétation des données primitives. Cependant la question n'est pas tranchée par là même, car les partisans de l'innéité pourraient soutenir ou bien que la localisation est immédiate et que la répétition ne fait que la préciser, ou bien que l'opération par laquelle toute impression est rapportée aux extrémités n'est pas une interprétation, mais bien un mécanisme préétabli, inné : ce qui est le fond même de leur thèse.

On ne peut nier cependant que, s'il était établi que la localisation tactile ne se fait pas immédiatement, leur argumentation aurait moins de poids que celle de leurs adversaires. Cette localisation a-t-elle lieu? Une première difficulté pour y répondre, c'est qu'il est difficile de voir la perception tactile seule à l'œuvre. La perception visuelle la devance : quelques heures après la naissance, les yeux de l'enfant suivent déjà les mouvements d'une lumière un peu éloignée. Ce n'est que bien plus tard qu'il est en état de palper. Il y a lieu de croire que les premiers essais de localisation tactile sont singulièrement aidés par la vue : ce qui, pour le cas présent, ne serait guère en faveur de la théorie nativiste; car si l'enfant localise un contact dans une certaine partie de son corps, parce qu'il y *voit* quelque chose de particulier (par exemple une main ou un objet qui s'en approche), ce fait ressemble bien à une interprétation.

Quand on écarte cet élément étranger — la vision — pour s'en tenir aux seules perceptions tactiles, on est tout d'abord arrêté par le manque d'observations. Darwin, dans l'intéressante étude qu'il a publiée sous le titre de *Biographical Sketch of an infant* (*Mind*, July 1877), nous dit que « le septième jour, lui ayant touché avec un morceau de papier la plante du pied, l'enfant retira le pied vive-

ment, en recourbant ses orteils, comme le fait un enfant beaucoup plus âgé, quand on le chatouille. » Mais on ne peut voir là qu'un fait de localisation bien vague, puisque les mouvements de réaction ne peuvent guère être considérés dans ce cas que comme des actes réflexes. Dans quelque partie peu mobile du corps, comme la poitrine, la localisation se fait-elle immédiatement? C'est là ce qui prouverait la théorie nativiste; mais ce fait n'a jamais été établi.

Le vice capital de cette théorie, c'est son extrême simplicité. En réduisant tout à un contact immédiatement localisé, elle ne fait jouer qu'un rôle très-effacé aux sensations musculaires dans l'acquisition des notions tactiles; souvent même, elle les néglige totalement. En supposant que chaque point de notre corps sent immédiatement sa position dans l'espace, parce que toute sensation est rapportée en vertu d'une loi de notre organisation à l'extrémité périphérique du nerf affecté, elle postule, en réalité, le problème discuté ; car l'ébranlement d'une extrémité nerveuse n'implique par elle-même aucune donnée extensive. Au contraire, la théorie empirique soutient que l'idée de la position d'un certain point du corps (à droite, à gauche, en haut, en bas) ne peut résulter que du jeu de certains muscles, différant suivant chaque cas, et éveillant dans la conscience des sensations musculaires déterminées : en sorte que toutes les directions qui réclament le jeu des mêmes muscles sont, pour le corps, similaires, et que le jeu de muscles différents signifie des directions différentes.

La théorie empirique est donc caractérisée par le rôle prépondérant, presque exclusif, qu'elle attribue aux mouvements et à la sensibilité musculaire [1]. Si elle ne résout pas toutes les difficultés, du

1. Il n'entre pas dans notre sujet d'exposer cette théorie, qui doit à Bain son plus complet développement. Cependant il n'est pas inutile, pour la clarté de l'exposition, de la résumer à grands traits. — La proposition fondamentale est celle-ci : L'état de conscience qui accompagne certains modes de mouvement musculaire est l'origine de nos perceptions de longueur, hauteur, largeur, forme, position, direction, c'est-à-dire de toutes les déterminations de l'espace. Si nous mouvons librement un de nos membres, nous avons le sentiment d'un mouvement musculaire plus ou moins long; rien de plus. Si ce mouvement est arrêté à ses deux extrémités par quelque obstacle (comme celui de la main par les deux côtés d'une boîte) il en résulte une première détermination. De même, si nous passons la main ou le doigt sur une surface et que nous disions que deux points A et B sont séparés par un espace, nous voulons dire simplement qu'il y a une série de sensations musculaires interposées entre le moment où nous partons de A et le moment où nous arrivons à B. C'est donc la sensation d'une durée plus ou moins longue d'effort musculaire qui nous donne l'étendue. La notion de longueur en espace est construite à l'aide de la notion de longueur en temps. Ce qui est dit de la longueur peut s'appliquer à la distance, à la direction, à la forme.

Reste pourtant à expliquer comment cette série de contractions musculaires

moins elle tient compte de tous les faits et embrasse le problème dans sa complexité. Comme il est dans l'esprit de sa méthode de pénétrer le plus avant possible dans les essais d'explication, de rechercher toujours par voie d'analyse les éléments les plus simples; au lieu de poser l'étendue à titre de fait ultime, elle la ramène à une notion plus générale (par conséquent plus simple), la simultanéité, et elle ramène la simultanéité à une notion plus simple, la succession.

Il est remarquable que pour établir cette thèse, qui est la négation absolue de la thèse nativiste, les empiriques se sont surtout appuyés sur l'étendue tactile : ils ont soutenu que, pour bien comprendre l'origine de la notion d'espace, il faut s'adresser au toucher, non à la vue. « La participation de l'œil à notre notion actuelle d'étendue, dit Stuart Mill, altère profondément son caractère et constitue la principale cause de la difficulté que nous trouvons à

successives, traduites en états de conscience successifs, donnent l'idée d'une simultanéité. Pour cela, il faut considérer un second élément : les impressions tactiles. Dans le cas cité plus haut, où nous promenons la main sur une surface fixe, nous avons, outre les sensations de mouvement, une succession de sensations tactiles. Nous avons la coexistence de deux successions. Cette coexistence devient encore plus apparente quand nous renversons le mouvement pour parcourir la série tactile en sens inverse. De plus, nous constatons facilement que l'ordre des sensations tactiles ne varie pas selon la rapidité de nos mouvements. Si la main passe plus vite, la série se déroule plus rapidement; si moins vite, *la même série* reparaît plus lentement. Par suite, l'ordre des sensations tactiles est considéré comme indépendant de leur succession dans le temps et par là même elles nous sont données comme ordonnées l'une auprès de l'autre. L'étendue ou l'espace, en tant qu'état de conscience, n'a pas d'autre origine, n'a pas d'autre sens qu'une association des sensations musculaires avec les sensations tactiles (ou visuelles). « La fusion des sensations du tact (ou de la vue) avec le sentiment d'un emploi des forces motrices explique tout ce qui appartient à la notion de grandeur étendue ou d'espace (Bain) ». L'espace n'est ainsi qu'un cas particulier de simultanéité. Une série interposée de sensations musculaires que nous percevons, avant d'arriver à un objet, après avoir quitté l'autre : telle est la seule particularité qui distingue la simultanéité dans l'espace de la simultanéité qui peut exister entre une saveur et une couleur, ou une saveur et une odeur.

Si l'on objecte que l'association intime de ces deux éléments — les sensations musculaires et les sensations tactiles — ne rend pas compte de tout ce qui existe dans la conception vulgaire de l'espace, on répondra que c'est par un pur préjugé métaphysique qu'on fait de l'espace une sorte de fantôme indépendant; qu'il n'y a rien de plus en lui que ces éléments; que tout le reste est une addition imaginaire. Ces éléments suffisent à l'expliquer, et nous n'avons aucune raison de croire que l'espace ou l'étendue en soi diffère de ce qui nous le fait connaître.

Pour l'exposé détaillé de cette doctrine, voir en particulier : Bain, *The Senses and the Intellect.*, 2e édit. ang., p. 111 et sq.; trad. Cazelles, p. 150 et suiv.; Stuart Mill, *Examen de la philosophie de Hamilton*, ch. XIII; Wundt, *Grundzüge der phys. Psychologie*, p. 480 et suiv. Ce dernier n'accepte d'ailleurs cette théorie qu'avec les additions dont nous avons parlé plus haut et en lui reprochant de ne pas tenir compte des signes locaux tactiles (p. 495-496).

croire que l'étendue tire la signification qu'elle a pour nous d'un phénomène non de synchronisme, mais de succession. » Pour nous voyants, l'étendue est avant tout l'étendue visuelle. Or, il est dans la nature de la vue de donner d'un seul coup un nombre prodigieux de sensations et par là même de communiquer à ses impressions un caractère de simultanéité. La vue a pour objet propre et immédiat la couleur : les sensations de couleur sont devenues pour nous représentatives de sensations tactiles et musculaires que nous pourrions avoir en touchant l'objet coloré. Nos yeux recevant d'un bloc un grand nombre de sensations de couleur, il en résulte que nous sommes dans le même état que si nous recevions d'un bloc un grand nombre de sensations tactiles et musculaires, c'est-à-dire la perception d'une étendue. Les perceptions visuelles, comme l'a dit ingénieusement Herbert Spencer, en devenant les symboles des impressions tactiles et visuelles, jouent un rôle analogue à celui des formules de l'algèbre : elles remplacent et simplifient.

Les partisans de la théorie empirique auraient grand intérêt à recueillir de bonnes observations sur les aveugles-nés. Celles qu'on possède ne sont ni claires ni suffisantes sur la plupart des points. La plus curieuse, due à Platner, médecin philosophe du siècle dernier, remise en lumière par Hamilton, fournit un bon appui à la thèse empirique. Une observation attentive, dit Platner, m'a convaincu que le sens du toucher, par lui-même, est absolument incompétent pour nous donner la notion de l'étendue ou de l'espace; qu'un homme privé de la vue ne perçoit le monde extérieur que comme quelque chose d'actif, différent de ses propres sentiments de passivité; que, pour lui, le temps tient lieu d'espace; que le voisinage et la distance ne signifient qu'un temps plus court ou plus long, un nombre plus petit ou plus grand de sensations qui sont nécessaires pour passer d'une sensation à une autre. En réalité, l'aveugle-né ne sait pas que les choses existent les unes en dehors des autres; si des objets ou parties de son corps touchées par lui ne produisaient sur ses nerfs sensitifs différentes *espèces* d'impression, il prendrait toutes les choses extérieures pour une seule et même chose. Dans son propre corps, il (l'aveugle-né) ne distinguait pas la tête et le pied par leur distance, mais par la différence des sensations causées par l'un et l'autre, différence qu'il percevait avec une finesse incroyable, et surtout au moyen du temps [1]. Ces remarques sont bien antérieures aux théories contemporaines : elles datent de 1785. Il serait à désirer qu'on en trouvât d'autres et surtout qu'on

1. Pour plus de détails, voir Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, etc., II, 174.

en fit quelques-unes avec méthode, en vue d'éclaircir la question qui nous occupe. Toute observation présente un ensemble de détails confus; pour voir clair, il faut être fixé sur ce qu'on cherche et y consacrer toute son attention. Le débat des nativistes et des empiriques a délimité le problème à éclaircir : on peut espérer que de nouvelles recherches permettront de le résoudre.

Les considérations que nous venons de faire valoir en faveur de la thèse empirique reposent sur l'analyse physiologique et psychologique des perceptions tactiles. Il y en a d'autres qu'on peut tirer de la pathologie : on en a fait peu usage jusqu'ici. Tout le monde connaît les illusions des amputés : on sait qu'ils éprouvent longtemps les mêmes sensations que s'ils avaient encore le bras ou la jambe qu'ils ont perdus, et que ces sensations sont nettement localisées dans tel doigt, dans tel orteil. Weir Mitchell, dans son livre sur *les Lésions des nerfs*, rapporte qu'il a vu des amputés qui voulaient étendre ou fléchir leurs doigts, les écarter, et qui disaient : « Ma main est ouverte ; maintenant elle est fermée. Je touche mon pouce avec le petit doigt, etc. » Il leur semblait que le mouvement était produit tel qu'ils le voulaient, et ils avaient une idée assez nette de l'étendue et de la force de ce mouvement. Ces faits, qui ont donné lieu à beaucoup de dissertations, prouvent au moins le rôle considérable de l'activité musculaire dans les perceptions.

Une autre question nous importe. Ces illusions persistent longtemps, — ceci n'est pas douteux. — Mais persistent-elles toujours ? ou bien après des années disparaissent-elles complétement?

Parmi les nativistes, Müller paraît le seul qui ait vu la portée de cette question, et il insiste fort sur la négative (tome I, p. 643 et suiv.) « On a coutume de dire que l'illusion des amputés dure quelque temps, jusqu'à ce que, la plaie ayant été cicatrisée, le malade cesse de recevoir les soins du médecin. Mais la vérité est que ces illusions persistent toujours et qu'elles conservent la même intensité pendant toute la vie. » A l'appui de son affirmation, Müller rapporte neuf exemples, dont plusieurs sont assez détaillés.

L'affirmation contraire est soutenue par beaucoup d'auteurs [1]. Les illusions des amputés, disent-ils, persistent pendant quelque temps,

1. Vulpian, *Dictionn. encycl. des sciences méd.*, art. MOELLE ÉPINIÈRE, p. 523 ; Carpenter, *Mental Physiology*, p. 150 ; Spring, *Symptomatologie*, tome II, p. 42. Les renseignements qui nous ont été donnés sont loin d'être concordants : il semble qu'il se rencontre plus ou moins chez les amputés une lutte entre deux groupes d'états psychiques, l'un acquis depuis l'amputation, l'autre antérieur, fixé par la mémoire.

même pendant des années; mais elles finissent par disparaître complétement.

Quelle interprétation peut-on tirer de ces faits pour la question qui nous occupe? D'abord, l'illusion des amputés, telle qu'elle se produit après l'opération, est au moins aussi facile à expliquer par l'hypothèse empirique que par la doctrine adverse. Elle prouve, en effet, la solidité d'une association acquise. Certains états des nerfs transmis aux centres continuent à éveiller dans ces centres d'anciennes associations à la suite desquelles un sentiment de douleur ou d'activité musculaire est localisé à sa place accoutumée; c'est-à-dire qu'en vertu d'une habitude, un état de conscience (l'excitation initiale) suscite un groupe d'états consécutifs, invariablement liés au premier. La théorie nativiste consistant à soutenir que « chaque point de notre corps où aboutit une fibre nerveuse est représenté dans le *sensorium* comme partie intégrante de l'espace », il semble que, d'après elle, les impressions devraient être projetées à la périphérie actuelle, c'est-à-dire au moignon. A la vérité, les nativistes peuvent se prévaloir de ce fait que la sensation ayant lieu réellement dans les centres nerveux où chaque point du corps est représenté, il n'est pas surprenant que la sensation d'un membre absent subsiste toujours, puisque les représentants psychiques de ce membre subsistent toujours.

Mais, en admettant la question sous cette forme, — ce qui est faire la part trop belle aux nativistes, — il faudrait du moins que cette illusion durât toute la vie, qu'aucune nouvelle habitude *acquise* ne vînt remplacer l'ancien état supposé inné. C'est ce que Müller semble avoir vu, quand il s'efforce d'établir que l'illusion dure toujours. Malheureusement pour lui, même en admettant que la persistance de l'illusion soit le cas le plus fréquent, il y en a d'autres qui contredisent sa thèse; et comme cette disparition finale de l'illusion chez certains sujets ne peut s'expliquer que parce que les représentations psychiques s'effacent, il est difficile de considérer comme inné ce qui disparaît, simplement parce que les conditions sont changées. Aussi, dans ce fait, M. Vulpian voit « la preuve que les notions de position des divers points de la peau sont des résultats de l'expérience et non des faits d'innervation préétablie. Tant que des impressions venant du moignon peuvent remplacer bien ou mal celles qui existaient auparavant dans la peau des membres enlevés, ces notions persistent plus ou moins nettes. Mais ces extrémités cessant d'envoyer des impressions à la moelle épinière, les notions de position s'effacent peu à peu. »

On peut citer comme un cas analogue ce qui se passe dans les

opérations autoplastiques. Lorsqu'un lambeau de peau est rapporté du front sur le moignon du nez, tout contact sur ce nouveau nez est rapporté par le malade au front, tant que subsiste à la racine du nez la communication des fibres nerveuses entre le front et le nez nouveau. Quand cette communication a été coupée, des connexions nouvelles s'établissent et l'erreur de localisation n'a plus lieu. L'illusion du premier moment s'explique dans l'une et l'autre hypothèse : pour les empiriques, elle vient de ce qu'une expérience de longue date n'a pu encore être modifiée par des expériences nouvelles; pour les nativistes, elle vient de ce que toute impression est rapportée par le *sensorium* à l'extrémité périphérique du nerf, quelle que soit la situation de cette extrémité. Mais la rectification du second moment ne paraît explicable que dans la théorie empirique : après des expériences répétées, les impressions de contact deviennent des parties intégrantes d'un nouveau groupe; elles entrent en rapport avec de nouveaux éléments et finissent par constituer avec eux une association stable ; une localisation nouvelle résulte des conditions nouvelles.

En comparant les deux théories rivales, la plus grande probabilité paraît donc en faveur de la thèse génétique. La connaissance topographique de notre propre corps — et cette connaissance est la condition de celle du monde extérieur — est le résultat d'efforts et de tâtonnements réitérés. La localisation est pour l'adulte un acte automatique; mais cet automatisme n'est pas congénital, il a dû être acquis par une répétition d'expériences. Le petit enfant crie, quand il souffre, sans montrer par aucun signe qu'il rapporte sa douleur à un endroit particulier. Nous-mêmes, lorsque nous nous éveillons avec quelque sentiment de malaise ou d'incommodité, nous ne pouvons tout d'abord lui assigner précisément une origine locale. La plupart des faits, ordinaires ou exceptionnels, sont en faveur des empiriques.

Il faut remarquer d'ailleurs que ni l'une ni l'autre des deux théories n'est exclusive, qu'elle ne peut l'être. Les nativistes reconnaissent le rôle de l'expérience, mais ils le tiennent pour secondaire. D'autre part, aucun empirique ne s'avisera de douter qu'il y ait des conditions anatomiques et physiologiques, innées, préétablies. Les nativistes ont le défaut, inhérent à leur méthode, de s'arrêter trop tôt dans la voie des explications, l'innéité paraissant une raison dernière. Les empiriques, exempts de ce défaut, prennent en revanche la charge de tout expliquer et sont loin d'y parvenir. Beaucoup de points restent obscurs, faute d'observations suffisantes en nombre

ou en qualité. Nous avons vu notamment qu'en ce qui concerne les aveugles-nés et les illusions des amputés, il n'existe pas un recueil de faits qui puisse servir de base solide à une interprétation.

Ajoutons que c'est bien à tort qu'on a cru quelquefois découvrir dans chacune des deux écoles une tendance philosophique invariable. En fait, le nativisme peut être aussi bien matérialiste qu'idéaliste. Dans le premier cas, l'innéité de l'espace sera rapportée à la seule constitution anatomique des organes; dans le second cas, l'idée d'espace sera considérée comme innée dans la conscience. De même, l'empirisme peut ou bien n'admettre que des impressions, qui sont les signes des choses, que nous interprétons d'après notre expérience antérieure; ou bien, avec Helmholtz, admettre un principe régulateur, tel que la causalité. — Le nativisme suppose une harmonie préétablie entre les lois de la pensée et celles du monde extérieur. L'empirisme cherche à déduire de l'expérience la conformité qui peut exister entre le monde extérieur et nos idées.

On a pu voir aussi que la doctrine de Kant sur l'espace et les doctrines discutées ici sont des problèmes d'un ordre tout à fait différent. Que l'on considère l'espace comme une forme *a priori* de l'esprit, ou comme une réalité objective, ou comme une abstraction, il reste toujours à expliquer sa genèse empirique dans l'esprit humain. Les nativistes abusent donc d'une équivoque de langage, lorsqu'ils se réclament de Kant. Pour parler le langage de ce philosophe, ils confondent une question d'ordre phénoménal, celle qu'ils traitent, avec un problème d'ordre transcendant, l'origine dernière de la notion d'espace. Les discussions exposées ici ne doivent pas sortir des faits et de leur interprétation immédiate : c'est ce qu'on a essayé de faire comprendre.

TH. RIBOT.

LA LOGIQUE DU HASARD

D'APRÈS M. JOHN VENN [1]

(FIN)

III

Jusqu'ici, nous avons uniquement considéré des faits. Ces faits, au lieu de les étudier séparément, nous les avons réunis dans des groupes ou séries de plus en plus étendues. Nous avons reconnu que, considérés de cette manière, ces faits sont soumis à des lois d'un caractère particulier. Ces lois consistent en ce que, dans un certain groupe, le nombre des faits qui présentent un certain caractère est au nombre total des faits du groupe dans un rapport fixe et déterminé. Au reste, nos conclusions ont eu le même caractère de certitude qu'ont toutes les conclusions rigoureuses d'investigations scientifiques. Si j'observe deux joueurs jouant à pile ou face, je suis certain que chacun gagnera la moitié environ du nombre total des parties. Si je considère 50,000 enfants nés en France dans l'année qui vient de s'écouler, je suis certain que, les circonstances restant ce qu'elles sont actuellement, dans un an tant à peu près seront morts; tant dans 2 ans; tant dans 10 ans; tant dans 50 ans, et que dans 200 ans pas un ne survivra. Encore une fois ce sont là des faits et des lois sur lesquels il est permis de fonder des inférences parfaitement rigoureuses. Mais n'est-il pas permis de considérer ces mêmes lois, d'étudier ces mêmes questions à un autre point de vue? Ne pouvons-nous pas cesser d'étudier ces faits eux-mêmes pour étudier les opinions que nous nous formons sur ces faits. Pour parler un langage familier à la logique anglaise, après nous être placés au point de vue de la logique *matérielle*, ne pouvons-nous pas, ne devons-nous pas nous placer au point de vue de la logique *formelle?*

On a depuis longtemps distingué deux sortes de probabilités : la *probabilité objective* et la *probabilité subjective*. C'est une distinction

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

qu'il est utile de rappeler ici, parce qu'elle est importante en elle-même et parce qu'elle peut servir à dissiper une équivoque des plus fâcheuses. Pour le faire nettement, j'emprunte un exemple au livre de M. Cournot, intitulé : *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* [1].

Voici une urne : deux joueurs, A et B, savent que cette urne contient 10 boules et que ces boules sont les unes blanches et les autres noires, mais ils ne savent point la proportion des unes et des autres; A parie que la première boule qu'on tirera de l'urne sera blanche et B qu'elle sera noire; on demande quelle est la chance de chacun, ou, ce qui revient au même, comment on doit régler leurs enjeux. Dans l'ignorance où l'on se trouve de la proportion des blanches et des noires il est sans doute raisonnable d'agir comme si blanches et noires étaient en même nombre. On jugera donc que les chances de A et de B sont égales et que leurs enjeux doivent être égaux.

Voici maintenant deux autres joueurs, C et D, qui savent que l'urne contient 5 boules blanches et 5 boules noires; C parie que la première boule que l'on tirera sera blanche, D qu'elle sera noire; on demande quelle est la chance de chacun, ou, ce qui revient au même, comment on doit régler leurs enjeux. Il est clair que chacun des joueurs a 5 chances favorables et 5 chances contraires; les chances sont donc égales et les enjeux doivent être égaux.

La conclusion pratique est la même dans les deux cas : dans les deux cas, les paris sont équitablement réglés; la différence pourtant est immense. Si les deux premiers joueurs répètent le jeu un certain nombre de fois, il est impossible absolument de prévoir quelle sera la proportion des pertes et des gains pour chacun d'eux; si les deux derniers répètent le jeu un grand nombre de fois, on peut affirmer à l'avance que la proportion des pertes et des gains sera sensiblement la même pour chacun. Dans le premier cas, la probabilité est *subjective*, elle ne peut servir qu'à régler nos conjectures et notre conduite; dans le second cas, la probabilité est *objective*, elle correspond à un fait absolument indépendant de notre conduite et de nos espérances. La distinction qui vient d'être établie est sans doute d'une grande importance. La théorie de M. Venn sur le même sujet paraît pourtant plus générale et plus philosophique.

Tous les logiciens conviennent que la certitude est un état absolu et qui ne comporte pas de degrés; le doute au contraire est un état relatif et qui comporte des degrés. Cela posé, voici la question : La fraction que les mathématiciens nomment *probabilité* peut-

1. Chap. VIII. Je simplifie quelque peu l'exemple de M Cournot.

elle être prise comme une mesure exacte d'un certain doute?

Cette question paraît simple d'abord ; mais on reconnaît bien vite qu'elle est réellement complexe et qu'il est indispensable de la décomposer en deux autres questions : 1° Le degré d'un doute, ou, si l'on veut, la force d'une opinion est-elle mesurable? 2° Est-elle mesurée par la valeur que la théorie assigne à la probabilité?

Il est clair que, si la première question était résolue négativement, la seconde devrait disparaître; il ne serait donc pas logique de poser la seconde question avant d'avoir résolu affirmativement la première.

Je demande la permission d'appeler l'attention du lecteur sur cette analyse, qui appartient tout entière à M. Venn. Les différents auteurs qui entreprennent de mesurer certains phénomènes psychologiques prennent implicitement pour accordé que tout phénomène qui comporte des degrés est mathématiquement mesurable. Cette proposition prise ainsi dans toute sa généralité n'est pas vraie. La seule méthode à suivre est donc la méthode suivie par M. Venn.

Quoi qu'il en soit, revenons à nos deux questions. La première doit être résolue négativement. On peut s'en convaincre par une observation très-simple, c'est que l'opinion d'une même personne au sujet d'un même fait varie avec des circonstances absolument indépendantes du fait lui-même. Cela vient de ce qu'une croyance est en réalité un fait extrêmement complexe, qui renferme une multitude d'éléments, et ces éléments appartiennent à la sensibilité aussi bien qu'à l'intelligence. Ce point est d'une extrême importance. Il a été développé par M. Venn en une page que j'essayerai de traduire, sans espérer toutefois d'en rendre toute la force et toute la saveur :

« Une autre cause qui concourt avec la première est à chercher dans l'extrême complexité et dans l'extrême variété des preuves sur lesquelles se fonde notre croyance en une proposition quelconque. Il en résulte qu'à un moment donné notre croyance actuelle est une des choses les plus fugitives et les plus variables, en sorte que nous ne pouvons la saisir d'une vue assez claire pour la mesurer. Cela ne se borne pas au temps où notre esprit est emporté dans un tourbillon d'espérance ou de frayeur. Dans nos moments les plus calmes, nous trouverons que ce n'est pas chose aisée de donner une réponse précise à la question : Avec quel degré de fermeté tenons-nous pour telle ou telle croyance? Il peut y avoir en sa faveur un ou deux arguments principaux, et contre elle une ou deux objections principales; mais cela même est loin de comprendre toutes les causes qui produisent notre état de croyance. Parce que de telles raisons sont

tout ce qui peut être introduit pratiquement dans nos controverses orales ou écrites, nous ne devons pas conclure que par là seulement notre conviction est influencée. Au contraire, notre conviction repose généralement sur une sorte de base confuse composée d'un nombre infini d'inférences et d'analogies de toute espèce, qui de plus sont faussées par notre état momentané de sentiment, obscurcies par le degré de souvenir qui nous en reste dans la suite, et probablement reçues d'un moment à l'autre avec une force variable suivant le moyen par lequel elles arrivent à se combiner dans notre présent état de conscience. Suivant une image frappante d'Abraham Tucker, la substruction de nos croyances doit être comparée, moins aux fondations solides d'un bâtiment ordinaire qu'aux piles des maisons de Rotterdam, qui s'enfoncent dans un lit profond de boue mouvante. Elles portent leur poids avec assez de sécurité, mais il ne serait pas aisé d'indiquer très-exactement comment une partie s'appuie sur l'autre. Nous ne commençons pas plutôt à penser au degré de notre croyance que nous nous mettons à penser aux arguments par lesquels elle est produite — en fait, ces arguments s'introduiront d'eux-mêmes sans avoir été choisis par nous. A mesure que chacun à son tour traverse notre esprit comme un éclair, il modifie la force de notre conviction ; nous sommes comme une personne qui écoute le vacarme confus d'une foule, il y a toujours quelque chose d'arbitraire dans le son particulier que nous choisissons pour l'écouter. Il peut toujours y avoir des raisons très-suffisantes pour déterminer notre dernier choix ; mais, en examinant, nous trouverons que les raisons ne sont nullement saisies avec la même force en différents temps. La croyance produite par quelque argument puissant peut être très-décisive au moment même, mais elle commencera souvent à diminuer dès que l'argument ne sera plus actuellement présent à l'esprit. Il en est comme de l'éblouissement produit par une vive lumière ; l'impression subsiste, mais elle commence presque immédiatement à s'effacer. Je pense qu'il en est de même quand nous essayons de préciser les sources de notre conviction (p. 108). »

Ces observations générales sont confirmées par une multitude de faits particuliers. Tout le monde sait que le désir, la crainte, l'espérance modifient notre opinion sur l'arrivée d'un événement futur. Bien plus, certaines circonstances particulières nous font souvent perdre de vue toute appréciation précise sur la probabilité d'un événement. On m'offre d'acheter pour 5 centimes un billet de loterie qui peut gagner 500,000,000 de francs, la probabilité du gain pour ce billet étant $\frac{1}{100000000}$. J'achèterai le billet sans hésiter. Je ne consi-

dérerai pas qu'une chance de gagner si faible doit être considérée comme pratiquement nulle, et que par suite mes 5 centimes doivent être regardés comme purement et simplement perdus. Je ne verrai que deux choses : une somme insignifiante à risquer, une somme énorme à gagner. Et la preuve, c'est que j'agirais absolument de même quand la somme à gagner ne serait que de 100,000,000 de francs, ou même de 1,000,000 de francs, ou même de 100,000 francs, la probabilité restant toujours la même, et pourtant dans ce dernier cas les conditions du pari deviendraient, au point de vue mathématique, monstrueusement injustes.

Au reste, ces dernières considérations se rapportent moins à la première question pesée qu'à la seconde, qui est de savoir si la probabilité mathématique mesure réellement le degré du doute. Peut-être trouvera-t-on d'une médiocre importance qu'en fait et dans la pratique elle le mesure ou ne le mesure pas. Il suffit qu'elle doive le mesurer. On dit : Dans la logique ordinaire, la certitude de la pensée et la réalité du fait sont choses en quelque sorte équivalentes ; quand il y a réellement une éclipse, je suis certain qu'il y a une éclipse (en observant d'une façon convenable) ; quand je suis certain (par l'observation et le calcul) qu'il y aura une éclipse, l'éclipse se produit réellement; pourquoi, dans la logique du hasard, ne pas suivre la même méthode? pourquoi n'y aurait-il pas correspondance entre le degré du doute et la probabilité déduite de l'observation des faits ? L'analogie est impossible, parce que dans le domaine du certain la pensée est la représentation exacte du fait ; dans le domaine du probable, au contraire, le doute n'est pas la représentation de la probabilité, ni la probabilité la représentation du doute, bien que la considération de la probabilité ait sur le degré du doute une influence qu'on ne saurait méconnaître.

Il s'agit maintenant de reconnaître en quoi consiste cette influence ; c'est un point sur lequel M. Venn aurait pu nous donner un peu plus de développement. Admettons avec lui que, ni en fait ni en droit, la probabilité ne mesure le degré du doute; toujours est-il, et M. Venn lui-même en convient, que la considération de la probabilité détermine au moins, dans une certaine mesure, le degré de mon doute. Comment se produit cette influence? Je crois qu'elle s'exerce principalement par des comparaisons dont il est utile d'indiquer la nature.

Notre expérience familière nous fait considérer certains événements fortuits dont la probabilité est ou peut être déterminée et par rapport auxquels nous sommes dans un état de doute qui nous est bien connu. Je suppose que nous ayons à considérer un événement fortuit nouveau, c'est-à-dire qui ne rentre pas dans le champ de nos

observations ordinaires; si nous reconnaissons que la probabilité de cet événement est la même que celle d'un événement qui nous est familier, notre esprit aura une tendance à se fixer à un état de doute analogue à l'état de doute qui correspond à l'événement habituel, choisi pour terme de comparaison.

Je suppose que, n'ayant pas l'habitude de voyager, je sois forcé d'entreprendre le voyage d'Europe en Amérique. Je n'aurai qu'une idée très-vague de la grandeur du danger que présente la traversée, et j'aurai probablement une tendance à apprécier beaucoup trop haut ou beaucoup trop bas la grandeur d'un tel danger. Quand on me ferait connaître la proportion des passagers qui, dans les conditions où je me trouve, périssent pendant la traversée de l'Atlantique, la connaissance de ce nombre n'aurait peut-être pas sur mon esprit une bien grande influence. Mais supposons établi le fait que, pour moi, la probabilité de périr en traversant l'Atlantique soit la même que la probabilité de mourir dans l'année de telle maladie, si je reste chez moi, le cas sera bien différent. Il serait sans doute absurde de prétendre que cette comparaison suffira pour faire que ma crainte ou, si l'on veut, que mon opinion sur les deux dangers devienne précisément la même; mais que penserait-on d'un homme qui, malgré les considérations qui précèdent, serait extrêmement effrayé de l'un des deux dangers et parfaitement indifférent à l'autre? C'est par des comparaisons de ce genre que la théorie des probabilités devient utile dans la pratique. Au reste, cette méthode de juger de l'inconnu par comparaison avec le connu est si naturelle, si nécessaire à l'intelligence humaine, qu'il serait bien étrange qu'elle fût sans application aux questions qui dépendent de la considération du hasard.

IV

Jusqu'ici, nous avons exposé et discuté les principes de la nouvelle logique, au développement de laquelle M. Venn s'est appliqué. Nous avons maintenant à faire connaître la nature des inférences qui se fondent sur ces principes. Nous donnerons au lecteur des idées plus nettes et plus utiles sur ce sujet, en nous attachant à un point important, qu'en énumérant une multitude de règles de détails dont le développement nous conduirait beaucoup trop loin. Dans toute logique, aujourd'hui, la partie la plus importante est la théorie de l'induction; examinons cette théorie dans ses rapports avec la doctrine sur la probabilité, que nous avons jusqu'ici étudiée dans ses principes.

Tout d'abord il faut savoir que M. Venn accepte, nous verrons plus

tard avec quelles réserves, la célèbre théorie sur l'induction que J. S. Mill a donnée dans son *Système de logique.* Comme M. Mill, M. Venn admet que l'induction n'est fondée en aucune manière sur un principe *a priori*, quel qu'il soit; elle se fonde sur l'expérience et sur l'expérience seule. C'est l'expérience qui nous montre d'abord dans la nature une infinie variété de phénomènes; c'est encore l'expérience qui nous fait tout d'abord apercevoir, au milieu de cette variété, quelques successions constantes; peu à peu, par le progrès de l'expérience, nous voyons les successions constantes s'étendre et se multiplier; bientôt nous arrivons à concevoir que dans la nature le variable, le changeant, l'arbitraire n'est qu'une apparence; nous nous formons peu à peu cette conviction que *tous* les phénomènes sont soumis aux lois d'un déterminisme inflexible. Comme M. Mill, M. Venn ne recule devant aucune des conséquences de cette doctrine. Il déclare que nous ne pouvons faire aucune application valable du principe de l'induction en dehors des limites de notre expérience.

M. Venn rejette, toujours comme M. Mill, la théorie vulgaire sur le raisonnement. Suivant cette théorie, toute inférence se fait du particulier au général ou du général au particulier. C'est le contraire qui est le vrai. Toute inférence se fait en réalité du particulier au particulier. Pourtant il ne faut pas conclure de là que les propositions générales et que les syllogismes qui en découlent soient inutiles. Ils sont non-seulement utiles, mais nécessaires, bien qu'ils ne servent qu'à garantir la validité d'inférences qui se font sans eux. De ce que Pierre et Paul sont morts je conclus que Jean mourra; mais, si cette inférence est valable pour Jean, elle l'est pour André, c'est-à-dire pour tous les hommes. Je ne puis conclure valablement que Jean mourra si je ne puis conclure valablement que tous les hommes mourront. La proposition générale : « Tous les hommes sont mortels, » est donc la garantie de la validité de toutes les inférences particulières, telles que celle-ci : « Jean est mortel. »

On dit dans la logique ordinaire que la proposition : « Jean est mortel, » se tire de (*from*) la proposition générale : « Tous les hommes sont mortels. » C'est une illusion. La proposition particulière ne se tire pas de (*from*) la proposition générale, mais conformément à (*according to*) la proposition générale; voilà la vérité.

Cela posé, il faut reconnaître que nous pouvons découvrir par induction deux espèces de propositions générales : les unes sont les propositions générales ordinaires, celles dont on fait usage dans la logique, par exemple : Tous les hommes sont mortels; nous appellerons les autres propositions *proportionnelles* ou *statistiques ;* telle

est par exemple la proposition : Parmi les hommes de 50 ans, 8 sur 10 vivent jusqu'à 61 ans. Il n'y a nulle remarque à faire sur la manière d'obtenir par induction des propositions de cette dernière espèce; le procédé est absolument le même que pour les propositions ordinaires; mais ces propositions obtenues, quel usage en doit-on faire? La logique ordinaire ne répond rien à cette question. C'est à la logique du hasard qu'il appartient de répondre.

Nous sommes ici au point dominant de toute la théorie. Il faut s'y arrêter et s'efforcer de bien concevoir la différence entre le raisonnement ordinaire et la nouvelle forme de raisonnement étudiée par M. Venn. La discussion sera plus claire sur un exemple. Je suppose qu'il s'agisse de savoir si un certain John Smith, âgé de 30 ans, vivra 20 ans encore. Au point de vue de la logique ordinaire, la méthode est très-simple. Elle consiste à observer la personne de John Smith afin de découvrir en lui quelque manière d'être qui permette de le faire rentrer dans une classe sur laquelle nous puissions énoncer quelque proposition générale. C'est ce qu'on appelle la recherche du moyen terme. Ainsi John Smith est Anglais, et je sais que quelques Anglais âgés de 30 ans vivent jusqu'à 50 ans. Mais de cette proposition on ne peut rien conclure. John Smith réside dans l'Inde, et je sais que, parmi les Anglais âgés de 30 ans qui résident dans l'Inde, quelques-uns vivent jusqu'à 50 ans. Mais de cette proposition on ne peut rien conclure. John Smith est malade d'un cancer d'une certaine forme, et je sais que nulle personne dans de telles conditions ne survit 5 ans. La question est résolue, car je puis former ce syllogisme :

Nulle personne atteinte d'une certaine forme de cancer ne survit 5 ans;

John Smith est atteint de cette forme de cancer :

Donc il ne survivra pas 5 ans.

Supposons maintenant que la question ait été posée d'une autre manière et qu'on ait demandé si John Smith survivra 1 an. Il est bien possible que je ne trouve en étudiant la personne de John Smith aucun moyen terme qui me permette d'arriver à une conclusion certaine. Alors, au lieu de m'adresser à la logique ordinaire, je consulterai la logique du hasard.

John Smith est Anglais, et je sais que parmi les Anglais âgés de 30 ans, 98 sur 100 vivent un an de plus; la probabilité pour J. Smith de vivre un an de plus est donc de $\frac{98}{100}$.

Mais J. Smith réside dans l'Inde, et je sais que, parmi les Anglais qui résident dans l'Inde, 90 sur 100 seulement vivent un an de plus; la probabilité pour J. Smith de vivre un an de plus est de $\frac{90}{100}$.

J. Smith est malade d'une certaine forme de cancer, et je sais

que, parmi les personnes atteintes de cette forme de cancer, 20 sur 100 survivent un an. La probabilité pour J. Smith de survivre un an est $\frac{20}{100}$.

Il faut bien se souvenir de la signification que M. Venn attribue à des fractions de ce genre. La dernière, par exemple, signifie seulement que J. Smith doit être classé dans une catégorie de personnes qui mourront cette année dans la proportion de 8 sur 10 en moyenne.

Maintenant, comparons les résultats des différents raisonnements que nous avons faits en suivant la logique du hasard. Ces résultats sont différents, mais ils ne sont pas pour cela contradictoires. Chacun d'eux n'est qu'une réponse approchée, et d'autant plus approchée que, pour la donner, on a tenu compte de plus de circonstances, et de circonstances plus considérables. Rien n'est plus malaisé que de faire de ces circonstances une évaluation, une appréciation valable. On trouvera sur ce sujet, dans le livre de M. Venn, une foule d'observations et de discussions pleines de finesse et d'intérêt. Bornons-nous à une seule remarque, qui me paraît avoir une haute valeur pour une intelligence exacte non-seulement de la théorie de la probabilité, mais de la théorie générale de l'induction.

Lorsque M. Mill veut établir sa théorie de l'induction, il procède comme tous les logiciens. Il s'attache à certains exemples et il s'efforce de montrer à quelles conditions il est possible de raisonner correctement sur les exemples proposés. Ainsi : Pierre est mort, Paul est mort etc., donc tout homme est mortel; pour M. Mill, toute la question de l'induction consiste à demander à quelle condition une telle inférence peut être correcte. Mais, comme le remarque avec toute raison le docteur Whewell, de tels exemples sont faits pour produire une illusion complète. Par la façon même dont on les établit, ils supposent qu'une partie importante de l'opération inductive a déjà été correctement exécutée. On ne peut en effet se demander si tout homme est mortel sans avoir d'avance une idée nette et claire d' « homme » et de « mortel ». Sur l'exemple que nous examinons, une telle remarque paraît puérile. Les idées d'homme et de mortel nous sont depuis longtemps si familières, que nous ne prenons pas garde à toutes les opérations qui ont été nécessaires pour fixer exactement dans notre esprit, d'une manière exacte, leur connotation et leur dénotation. Mais, si nous prenons un autre exemple, l'importance de ces opérations préliminaires de l'induction paraîtra avec une pleine évidence. Je suppose qu'il s'agisse d'établir par induction que « tous les phthisiques meurent rapidement ». Il est clair qu'avant toutes choses il faudrait savoir

au juste ce que c'est qu'un phthisique, et cela ne peut se faire que par une multitude d'observations et même de raisonnements. Reprenons notre premier exemple. J'ai vu mourir Pierre et Paul, j'en conclus que tous les hommes sont mortels; mais, si Pierre et Paul sont Anglais, pourquoi ne pas conclure seulement que tous les Anglais sont mortels? Pierre et Paul sont des mammifères, pourquoi ne pas conclure que tous les mammifères sont mortels? Ils sont aussi des vertébrés, des êtres organisés, pourquoi ne pas conclure que tous les vertébrés, que tous les êtres organisés sont mortels? En un mot, Pierre et Paul appartiennent à une foule de classes, pourquoi terminer notre conclusion à la classe des hommes? D'ailleurs, dans certains cas, nous outrepassons sans aucun scrupule les limites de la classe qui se présente naturellement à l'esprit. Le physiologiste qui a étudié sur des chiens le mécanisme de l'empoisonnement par la strychnine ne conclut pas seulement que la strychnine produit les mêmes effets sur tous les chiens, mais aussi sur les chevaux, sur les chats et sur les hommes. Personne ne conteste la validité de pareilles inférences, pourvu que les classes auxquelles on étend les résultats de l'expérience aient été convenablement formées; mais il semble aussi que la formation de ces classes soit une partie essentielle de la méthode inductive.

L'observation générale que nous venons de présenter s'applique avec beaucoup de force quand il s'agit de former par induction, non pas des propositions ordinaires, mais ces propositions proportionnelles qui servent de point de départ au raisonnement probable. Il semble assez facile d'établir que, sur 100 Anglais âgés de 30 ans, 98 vivent un an de plus, ou que, sur 100 Anglais âgés de 30 ans résidant dans l'Inde, 90 vivent un an de plus. Mais il n'est certainement pas aussi facile d'établir que sur 100 personnes malades d'une certaine forme de cancer, 20 seulement survivent un an. Pour qu'une telle proposition fût valable, il faudrait que les observations eussent été faites sur des personnes dans des conditions générales de santé identiques, atteintes de cancers de même nature, affectant la même région et au même point de leur évolution. Il est bien peu probable que de telles observations aient été faites, et en assez grand nombre, pour justifier la proposition dont il s'agit. Nous touchons ici à la difficulté fondamentale qui se présente dans l'emploi de la logique du hasard. Si l'on fait emploi d'une série fondée sur l'observation d'un petit nombre de caractères faciles à constater, comme celle-ci : Parmi les hommes de 30 ans, 2 pour 100 meurent dans l'année, on peut sans crainte se fier à une telle majeure, mais la conclusion qu'on en peut tirer n'a guère de signification et ne peut pas être fort utile. Si

l'on fait emploi d'une série fondée sur l'observation de caractères nombreux et précis comme celle-ci : Parmi les hommes atteints d'une certaine forme de cancer, 80 pour 100 meurent dans l'année, les conclusions qu'on en tirera auront la plus grande valeur, mais on ne pourra pas accorder à la série elle-même une grande confiance, car le plus souvent elle n'aura pas été fondée sur des observations assez nombreuses et assez précises. C'est bien là l'origine de la défiance presque invincible que la statistique inspire à beaucoup d'excellents esprits. En voyant avec quelle légèreté les éléments de certaines statistiques sont souvent rassemblés, on se demande quelle conclusion sérieuse on peut tirer de pareils principes. Il y a là un vrai défaut radical, auquel on ne peut remédier, ni par le grand nombre des observations, ni par l'habileté dont on fait preuve dans l'emploi de certaines formules établies sur des principes mathématiques de l'ordre le plus élevé. Le dernier mot doit être celui-ci : c'est que, dans la pratique de la méthode expérimentale, la *quantité* ne peut jamais suppléer à la *qualité*. Il convient d'examiner maintenant cette difficulté de plus près. Nous ne pouvons suivre M. Venn dans toutes les applications curieuses et utiles qu'il fait de sa méthode aux assurances, aux jeux, à la critique des témoignages, etc. Mais au moins nous devons faire sentir que la logique du hasard n'est pas une science de pure curiosité, et nous ne saurions y réussir sans examiner avec quelque détail un exemple particulier.

V

Lorsque les logiciens traitent la question de l'erreur, ils se tiennent toujours, au moins en France, à un point de vue purement logique. Pour eux, l'erreur consiste dans un défaut d'accord entre nos opinions et la réalité des choses. C'est un inconvénient que la logique apprend à éviter. Ajoutez à ces définitions quelques développements sur la forme des principaux sophismes et sur les passions considérées comme causes morales de nos erreurs, et vous aurez à peu près tout ce que contiennent les traités ordinaires de logique sur la question qui nous occupe [1].

1. Tous les bons traités d'arithmétique contiennent un chapitre sur la *théorie des approximations numériques.* Il est assez étrange qu'en France aucun logicien n'ait songé à puiser à cette source. L'étude des *approximations numériques* permettrait de compléter d'une manière très-intéressante la théorie logique de l'*erreur.* — V. *Théorie élémentaire des approximations numériques*, par *J. Bourget.* Paris, Blériot, 1860.

Il existe pourtant une distinction bien facile à faire entre une opération logique considérée en elle-même pour ainsi dire *in abstracto* et la même opération pratiquement exécutée par telle ou telle personne. Qu'il s'agisse de multiplier 48 par 25. Il est clair que, si l'opération est exécutée suivant la règle, le résultat est certain. Mais que j'exécute maintenant l'opération et que je trouve 1,200 pour résultat, qui m'assurera que j'ai vraiment exécuté l'opération suivant la règle? Je sais fort bien par l'expérience qu'en fait il m'arrive souvent de ne pas exécuter correctement une opération mentale, en sorte que pratiquement un résultat obtenu ne peut jamais être considéré comme certain : il n'est jamais que probable.

L'instinct lui-même nous enseigne un moyen très-simple pour accroître en quelque sorte indéfiniment cette probabilité, et ce moyen consiste à répéter plusieurs fois l'opération. Si le résultat de chaque nouvelle opération est toujours le même que celui des opérations déjà exécutées, il devient de plus en plus probable que le résultat est vrai, et bientôt cette probabilité est si grande, que pratiquement elle équivaut à la certitude. Tel est le fondement de ce qu'on appelle *preuve* en arithmétique et en algèbre. Je multiplie 48 par 25 et je trouve pour produit 1,200; je multiplie 25 par 48 et je trouve encore 1,200; je divise 1,200 par 48 et je trouve pour quotient 25. Aucune de ces opérations ne donne un résultat certain; mais la certitude résulte de la concordance de ces mêmes résultats, et si cette concordance existe, comme il vient d'être expliqué, personne ne regardera plus comme douteux que 1,200 ne soit le vrai produit de 48 par 25. Il s'agit maintenant d'examiner avec M. Venn comment de pareilles difficultés doivent être traitées, ou plutôt de rechercher quels sont les principes philosophiques des méthodes employées soit par les mathématiciens, soit par les observateurs.

Dans le cas des calculs ou des opérations mathématiques, il existe pour chaque opération un résultat absolument exact, qu'on peut être sûr d'obtenir en multipliant suffisamment les vérifications et les *preuves*. Mais il n'en va pas de même pour les observations. Mesurez 10 fois de suite la longueur d'une ligne droite, vous trouverez 10 résultats légèrement différents. La ligne droite a sans doute une longueur exactement déterminée, mais la différence des résultats que vous obtenez vous prouve que vous n'êtes jamais sûr d'avoir obtenu cette longueur exacte. Toutefois, ici comme dans le cas précédent, il semble naturel de multiplier les mesures et de combiner les résultats obtenus de manière à approcher aussi près que possible de la grandeur vraie. On peut rendre sensible par un exemple simple la nature de cette difficulté. Un homme tire à la

cible, en visant chaque fois avec tout le soin dont il est capable. Les marques de ses coups viendront se grouper autour du centre d'une manière en apparence tout à fait irrégulière. Effacez le point noir qui indique le centre de la cible, puis demandez que l'on détermine d'après le mode de groupement des marques quelle était la place occupée par le centre.

Les problèmes de ce genre ont donné lieu à des divergences d'opinion très-vives entre les savants. Tandis que les uns accordent une grande valeur à ce qu'on appelle la statistique des observations et la théorie des moyennes, les autres regardent une pareille manière de raisonner comme tout à fait antiscientifique. Ces derniers se sont appuyés sur de très-grandes autorités, en particulier sur celle de M. Claude Bernard.

Je crois que les critiques de M. Claude Bernard dirigées contre l'emploi de certaines méthodes statistiques n'ont pas toujours été parfaitement comprises. Ce que M. Cl. Bernard attaque avec une grande vivacité, c'est la paresse de certains observateurs, qui croient qu'on peut observer sans soin et sans critique, pourvu qu'on multiplie le nombre des observations, l'erreur de chaque résultat devant disparaître dans la moyenne générale. Lorsque, dit M. Cl. Bernard, deux expériences faites dans des circonstances qui paraissent identiques donnent des résultats différents, il ne s'agit pas de prendre la moyenne des résultats, mais de chercher par une analyse convenable quelle est la cause de la différence observée. Rien n'est plus juste assurément, mais cela n'empêche en aucune manière un autre usage de la statistique et des moyennes. Un chirurgien sait que, sur 10 femmes opérées à Paris de l'opération césarienne, 9 meurent des suites de l'opération; à la campagne, au contraire, la proportion n'est que de 4 pour 10 [1]. Cette statistique suffit évidemment pour justifier la conduite du chirurgien qui fait transporter de Paris à la campagne une malade qu'il doit opérer. Mais cette même statistique n'a pas seulement une utilité pratique, elle a encore un véritable intérêt scientifique. Il est clair que la différence dans la proportion des décès à Paris et à la campagne doit avoir une cause, et cette cause doit être cherchée dans ce qu'on désigne par ce mot vague d'*état sanitaire de Paris.* Mais cette cause même, il est clair qu'on n'aurait pas l'idée de la chercher, si la statistique n'avait pas tout d'abord signalé son existence. Il y a donc deux usages possibles de la statistique et des moyennes, un bon et un mauvais. J'emprunte à

1. Je n'oserais garantir l'exactitude de ces nombres. Mais, quand des statistiques plus exactes conduiraient à les modifier, la force du raisonnement n'en serait nullement infirmée.

M. Cl. Bernard lui-même un exemple sur lequel l'un et l'autre de ces deux usages est parfaitement sensible.

« Après avoir trouvé, dit-il, qu'il existe dans le foie des animaux du sucre à l'état normal et dans toute espèce d'alimentation, je voulus connaître la proportion de cette substance et ses variations dans certains états physiologiques et psychologiques. Je commençai donc des dosages de sucre dans le foie d'animaux placés dans certaines circonstances physiologiquement déterminées. Je répétais toujours deux dosages de la matière sucrée et d'une manière simultanée avec le même tissu hépatique. Mais un jour il m'arriva, étant pressé par le temps, de ne pouvoir faire mes deux analyses au même moment : je fis rapidement un dosage immédiatement après la mort de l'animal, et je renvoyai l'autre analyse au lendemain. Mais je trouvai cette fois des quantités de sucre beaucoup plus grandes que celles que j'avais obtenues la veille pour le même tissu hépatique, et je remarquai d'un autre côté que la proportion de sucre que j'avais trouvée la veille dans le foie examiné immédiatement après la mort de l'animal était beaucoup plus faible que celle que j'avais rencontrée dans les expériences que j'avais fait connaître comme donnant la proportion normale du sucre hépatique. Je ne savais à quoi rapporter cette singulière variation obtenue avec le même foie et le même procédé d'analyse. Que fallait-il faire ? Fallait-il prendre une moyenne entre les deux expériences ? C'est un expédient que plusieurs expérimentateurs auraient pu choisir pour se tirer d'embarras. Mais je n'approuve pas cette manière d'agir, par des raisons que j'ai données ailleurs. J'ai dit, en effet, qu'il ne faut jamais rien négliger dans l'observation des faits, et je regarde comme une règle indispensable de critique expérimentale de ne jamais admettre sans preuve l'existence d'une cause d'erreur dans une expérience, et de chercher toujours à se rendre raison de toutes les circonstances anormales qu'on observe. Il n'y a rien d'accidentel, et ce qui pour nous est accident n'est qu'un fait inconnu qui peut devenir, si on l'explique, l'occasion d'une découverte plus ou moins importante [1]. »

Dans ce passage, M. Cl. Bernard indique un mauvais emploi et deux bons emplois de la méthode des moyennes. Le mauvais emploi eût été de prendre une moyenne entre les deux proportions très-différentes de sucre. Mais pourquoi M. Cl. Bernard faisait-il chaque fois deux dosages ? C'était évidemment pour que chacun servît à l'autre de vérification. S'il n'avait pas pris cette précaution, s'il n'avait pas connu d'ailleurs la proportion *normale* du sucre hépatique, il n'aurait pu faire l'observation qui a été le

1. *Introduction à la médecine expérimentale,* IIIe part., c. I, § 2.

point de départ de sa découverte. Que si maintenant nous cherchons une formule qui puisse faire connaître en quoi consiste le bon usage des statistiques et des moyennes, je n'en trouve pas de meilleure que celle qu'a donnée M. Cl. Bernard lui-même :

« Les moyennes ne sont applicables qu'à la réduction de données numériques variant très-peu et se rapportant à des cas parfaitement déterminés et *absolument simples* [1]. »

C'est à la solution du problème posé en ces termes que M. Venn applique toutes les ressources de sa pénétrante analyse. Ici se pose la question si controversée parmi les mathématiciens de la méthode des moindres carrés. A mon avis, M. Venn l'a traitée avec beaucoup de justesse et de bon sens.

Il commence par distinguer deux éléments de la difficulté que l'on confond d'ordinaire tout à fait à tort : 1° la loi de l'erreur; 2° la règle des moindres carrés. La loi de l'erreur consiste en ce que les erreurs sont d'autant moins nombreuses qu'elles sont plus considérables, ou, ce qui revient au même, en ce que les erreurs les plus petites sont aussi les plus fréquentes. Il existe une liaison mathématique entre la grandeur d'une erreur et son degré de fréquence. Cette liaison ne peut pas être déterminée *à priori;* elle est fixée par une hypothèse convenable pour chaque cas particulier. Maintenant, cette loi étant admise, comment doit-on combiner des observations obtenues pour approcher autant que possible de la vérité? La règle des moindres carrés donne la réponse à cette question. Cela posé, M. Venn établit successivement ces trois points :

1° Aucune méthode de traiter les erreurs ne peut permettre d'atteindre la vérité, sauf par accident.

2° Toute méthode régulière et symétrique (sauf certaines réserves) de combiner les erreurs permet d'approcher de la vérité, si l'on fait

1. *Introduction à la médecine expérimentale*, IIe part., c. II, § 9. *De l'emploi du calcul dans l'étude des phénomènes des êtres vivants; des moyennes et de la statistique.* — Voici du reste le résumé des idées de M. Cl. Bernard sur cette question : « La statistique ne saurait donc enfanter que des sciences conjecturales; elle ne produira jamais les sciences actives et expérimentales, c'est-à-dire les sciences qui règlent les phénomènes d'après des lois déterminées. On obtiendra par la statistique une conjecture avec une probabilité plus ou moins grande, sur un cas donné, mais jamais une certitude, jamais une détermination absolue. Sans doute la statistique peut guider le pronostic du médecin, et en cela elle lui est utile. Je ne repousse donc pas l'emploi de la statistique en médecine, mais je blâme qu'on ne cherche pas à aller au delà et qu'on croie que la statistique doive servir de base à la science médicale; c'est cette idée fausse qui porte certains médecins à penser que la médecine ne peut être que conjecturale, et ils en concluent que le médecin est un artiste qui doit suppléer à l'indétermination des cas particuliers par son génie, par son tact médical, etc. »

entrer dans les combinaisons des nombres d'erreurs de plus en plus grands.

3° Le seul avantage d'une méthode (comme la règle des moindres carrés), c'est qu'elle permet d'approcher de la limite plus rapidement qu'une autre méthode.

Ces trois points sont établis par des considérations simples et naturelles dont l'enchaînement est un modèle d'analyse philosophique. On voit ainsi qu'il y a avantage à substituer des moyennes aux simples observations; mais on apprend aussi à bien connaître la nature de cet avantage et à ne pas en exagérer la portée.

J'aurais voulu ne pas me borner à indiquer une seule application particulière des vues théoriques de M. Venn; mais il faut se borner, et d'ailleurs ce serait se faire une singulière illusion que de croire que la lecture d'un résumé, quelque bien fait qu'il soit, puisse remplacer l'étude de l'ouvrage lui-même, quand il s'agit d'un ouvrage aussi profondément médité que le livre de M. Venn. Pour moi, comme je le disais au commencement, j'ai voulu seulement établir que cette étude est nécessaire à tous les logiciens; j'ajouterai qu'elle est aisée et qu'elle ne suppose aucune préparation mathématique. M. Venn suit de point en point la méthode que Poinsot recommande dans deux pages admirables qui sont peut-être ce qu'on a écrit de plus juste et de plus complet sur l'emploi des mathématiques dans l'étude des phénomènes naturels. Ces deux pages sont peu connues, parce qu'elles sont comme perdues, sous le titre modeste de *Réflexion générale*, au milieu d'un Mémoire sur la *Rotation des corps* [1]. Je les cite en terminant, d'abord pour l'intérêt qu'elles présentent en elles-mêmes, et ensuite parce qu'elles indiquent parfaitement l'esprit qui a animé M. Venn dans tout le cours de son travail.

« Nous voilà donc conduits par le seul raisonnement à une idée claire que les géomètres n'ont pu tirer des formules de l'analyse. C'est un nouvel exemple qui montre l'avantage de cette méthode simple et naturelle de considérer les choses en elles-mêmes, et sans les perdre de vue dans le cours du raisonnement; car, si l'on se contente, comme on le fait d'ordinaire, de traduire les problèmes en équations, et qu'on s'en rapporte ensuite aux transformations du calcul pour mettre au jour la solution qu'on a en vue, on trouvera le plus souvent que cette solution est encore plus cachée dans ces symboles analytiques qu'elle ne l'était dans la nature même de la

1. *Théorie nouvelle de la rotation des corps présentée à l'Institut le 19 mai 1834.* — Réimprimée à la suite de la *Statique.* Paris, Mallet-Bachelier, 10e éd. 1861.

question proposée. Ce n'est donc point dans le calcul que réside cet art qui nous fait découvrir, mais dans cette considération attentive des choses, où l'esprit cherche avant tout à s'en faire une idée, en essayant, par l'analyse proprement dite, de les décomposer en d'autres plus simples, afin de les revoir ensuite, comme si elles étaient formées par la réunion de ces choses simples dont il a une pleine connaissance. Ce n'est pas que les choses soient composées de cette manière, mais c'est notre seule manière de les voir et de nous en faire une idée, et partant de les connaître. Ainsi notre vraie méthode n'est que cet heureux mélange de l'analyse et de la synthèse, où le calcul n'est employé que comme un instrument : instrument précieux et nécessaire sans doute, parce qu'il assure et facilite notre marche, mais qui n'a par lui-même aucune vertu propre, qui ne dirige point l'esprit, mais que l'esprit doit diriger comme tout autre instrument.

Ce qui a pu faire illusion à quelques esprits sur cette espèce de force qu'ils supposent aux formules de l'analyse, c'est qu'on en retire, avec assez de facilité, des vérités déjà connues et qu'on y a, pour ainsi dire, soi-même introduites; et il semble alors que l'analyse nous donne ce qu'elle ne fait que nous rendre dans un autre langage. Quand un théorème est connu, on n'a qu'à l'exprimer par des équations : si le théorème est vrai, chacune d'elles ne peut manquer d'être exacte, aussi bien que les transformées qu'on en peut déduire ; et, si l'on arrive ainsi à quelque formule évidente ou bien établie d'ailleurs, on n'a qu'à prendre cette expression comme un point de départ, à revenir sur ses pas, et le calcul seul paraît avoir conduit comme de lui-même au théorème dont il s'agit. Mais c'est en cela que le lecteur est trompé. Ainsi, pour prendre un exemple dans la question même qui fait l'objet de ce Mémoire, il est bien clair qu'aujourd'hui rien ne serait plus aisé que de retrouver nos idées dans les expressions analytiques d'Euler ou de Lagrange, et même de les en dégager avec un air de facilité qui ferait croire que ces formules devaient les produire spontanément. Cependant, comme ces idées ont échappé jusqu'ici à tant de géomètres qui ont transformé ces formules de tant de manières, il faut convenir que cette analyse ne les donnait point, puisque, pour les y voir, il aura fallu attendre qu'un autre y parvînt par une voie toute différente.

Nous aurions bien d'autres réflexions à faire et de plus grands exemples à produire, si nous voulions montrer, d'une part, tout ce que l'esprit doit de lumière à cette méthode naturelle, telle que je l'ai définie plus haut et qui constitue notre véritable analyse, et, de l'autre, le peu de vérités nouvelles qu'on a su tirer de ces formules analytiques où l'on croit enfermer une question et quelquefois même

une science tout entière. Sans doute la science y est contenue, comme elle le serait dans tout autre principe énoncé en termes généraux; mais la difficulté reste de l'en faire sortir, et cette difficulté n'en devient-elle pas plus grande? Et, par exemple, ne faut-il pas déjà connaître et la mécanique et les artifices du calcul, pour tirer de la seule formule générale des vitesses virtuelles, je ne dis pas quelque nouveau théorème (ce dont je ne vois guère d'exemple), mais seulement les propositions qui nous sont le mieux connues? La traduction n'est-elle pas ici plus difficile que le texte lui-même, je veux dire que la considération immédiate des choses que l'on veut étudier? L'illustre auteur qui a voulu transformer la mécanique en une question de calcul a sans doute rempli son objet avec toute la clarté et toute l'élégance qu'on en pouvait attendre; mais, si la véritable analyse brille quelque part dans la *Mécanique analytique*, j'oserai dire que c'est bien moins dans ces calculs que l'auteur range avec tant d'ordre et de symétrie que dans ces courts passages où il rapproche les méthodes, et dans ces admirables préfaces qu'il a placées à la tête des différents livres de son ouvrage, où il examine et discute les principes fondamentaux de la science, et fait l'histoire instructive du mouvement de l'esprit humain dans cette suite délicate d'idées fines et de solutions ingénieuses qui ont peu à peu formé la mécanique. C'est par là surtout que ce bel ouvrage pourra servir aux progrès ultérieurs de l'esprit, en lui montrant la route qu'il a suivie et qui est encore la route où il doit continuer de marcher. Car, encore une fois, gardons-nous de croire qu'une science soit faite quand on l'a réduite à des formules analytiques. Rien ne nous dispense d'étudier les choses en elles-mêmes et de nous bien rendre compte des idées qui font l'objet de nos spéculations. N'oublions point que les résultats de nos calculs ont presque toujours besoin d'être vérifiés d'un autre côté, par quelque raisonnement simple, ou par l'expérience. Que si le calcul seul peut quelquefois nous offrir une vérité nouvelle, il ne faut pas croire que sur ce point même l'esprit n'ait plus rien à faire; mais au contraire il faut songer que, cette vérité étant indépendante des méthodes ou des artifices qui ont pu nous y conduire, il existe certainement quelque démonstration simple qui pourrait la porter à l'évidence, ce qui doit être le grand objet et le dernier résultat de la science mathématique. »

T.-V. CHARPENTIER.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

David Ferrier. THE GOULSTONIAN LECTURES ON THE LOCALISATION OF CEREBRAL DISEASE [1]. (*Les localisations dans les maladies cérébrales, etc.*)

On a déjà analysé dans cette *Revue* le livre important de M. Ferrier sur les *Fonctions du cerveau*. Dans les leçons que nous avons sous les yeux, c'est le même sujet qui est repris en partie, mais à un autre point de vue. Dans ses publications antérieures, M. Ferrier s'est occupé exclusivement, et on sait avec quel succès, de physiologie expérimentale : il a repris, contrôlé, complété la grande découverte de Hitzig sur l'excitabilité des circonvolutions cérébrales ; et l'on peut dire que sa description des centres moteurs a été le vrai point de départ de ces recherches auxquelles nous assistons maintenant, sur cette doctrine naguère si décriée des localisations cérébrales.

Ces leçons, sans avoir l'originalité de ses travaux précédents, en sont le complément; elles en sont, comme disent les médecins, la preuve clinique : non que l'observation du malade soit supérieure à l'expérimentation, — loin de là, mais elle est un élément de contrôle important et, en pareille matière, indispensable. M. Ferrier a été précédé dans cette voie par un nombre déjà considérable d'écrivains; nous citerons en France M. Lépine, MM. Charcot et Pitres, que nous avons déjà fait connaître à nos lecteurs ; M. Grasset, dont la brochure contient un bon résumé de la question. Ce sont les observations publiées par les différents médecins depuis huit ans que M. Ferrier a dépouillées et analysées à la lumière de la physiologie. En lisant ces leçons, on pourra voir jusqu'à quel point la physiologie et la pathologie humaines concordent, quelles acquisitions la science a faites, quelles incertitudes elle présente encore.

M. Ferrier commence par rechercher les raisons qui rendent compte de l'état d'infériorité de nos connaissances sur le système nerveux, et en particulier sur le cerveau, et il les trouve dans le peu de développement de l'anatomie pathologique et dans l'incertitude où nous sommes de savoir si, en présence d'un symptôme donné et d'une lésion donnée,

1. Ces leçons ont été publiées dans le *British medical Journal*, n^os des 23 et 30 mars, et des 6, 13, 20 et 27 avril 1878.

le symptôme doit être rapporté à une action directe ou indirecte des parties lésées, ou si même il a avec elles quelque rapport. Ce sont là des questions du plus haut intérêt, qui peuvent guider, au point de vue de la méthode, un savant ou un médecin dans ses recherches. Mais ce n'est pas ici le lieu de les traiter.

Les fonctions et les maladies du cerveau se manifestent sous deux aspects, — physiologique et psychologique. D'autre part, les phénomènes psychologiques sont de deux ordres : les phénomènes sensoriels et les phénomènes mentaux proprement dits. De ces derniers nous savons peu de chose au point de vue des localisations. En ce qui concerne la folie, par exemple, notre ignorance est assez grande pour qu'on ait pu supposer qu'elle était liée à une simple perturbation de l'âme, indépendante de lésions organiques. « Les autopsies révèlent des conditions morbides du système vasculaire, ou diverses formes de dégénération dans les vaisseaux, les cellules nerveuses, la névroglie, etc.; mais, en exceptant peut-être la paralysie générale des aliénés, il nous reste encore à trouver s'il y a des apparences morbides spéciales qui caractérisent les formes spéciales des désordres mentaux, ou s'il y a un rapport défini entre la localisation de la lésion et les symptômes que l'on observe. »

De ses expériences, Flourens avait conclu qu'il n'y a aucune localisation, aucune différenciation de fonctions dans le cerveau, et que chaque partie de l'encéphale était un micrencéphale capable d'accomplir, à elle seule, toutes les fonctions habituellement dévolues à la masse entière. M. Ferrier fait remarquer que si des lésions unilatérales du cerveau restent latentes, on n'a jamais cherché d'une façon systématique l'influence de lésions *symétriques*, portant sur chaque hémisphère; et surtout il montre les difficultés d'une pareille étude. Ceux qui ont examiné des malades savent combien il est difficile de déterminer leur état mental, de reconnaître des modifications légères et même parfois grossières de leur intelligence. Quelle confiance, alors, accorder à des constatations d'ordre psychologique faites sur des grenouilles, des pigeons, — ces victimes favorites de Flourens? La grande erreur de ce physiologiste a été, enfin, de vouloir appliquer à l'homme les résultats de ses expériences sur les animaux inférieurs. Au point de vue des localisations, on a bien montré dans ces dernières années les différences radicales qui séparent l'homme des autres animaux; et c'est ce qui justifie les tentatives heureuses de M. Ferrier, qui a surtout expérimenté sur les espèces qui se rapprochent le plus de l'homme, sur les singes.

Dans les maladies du cerveau, les localisations les plus précises sont celles qui touchent aux centres des mouvements; quant aux centres sensoriels, ils sont encore loin, comme nous le verrons, d'avoir été aussi nettement limités, du moins en ce qui concerne l'homme.

M. Brown-Séquard, un adversaire implacable des localisations, a voulu ruiner toute la théorie en s'attaquant à la plus vieille et à la mieux

connue. Il a contesté la loi de l'action croisée des hémisphères cérébraux : un ramollissement de l'hémisphère gauche, par exemple, ne serait pas toujours suivi, d'après lui, d'une paralysie de la moitié droite du corps; et il cite plus de deux cents cas où la paralysie aurait siégé du même côté que la lésion cérébrale. On s'accorde généralement à trouver la plupart de ces faits contestables, et le petit nombre de ceux qui paraissent authentiques s'expliqueraient facilement par une anomalie de structure du bulbe au niveau de l'entrecroisement des fibres de la moelle. — Aussi il est bien probable que la loi de l'action croisée des hémisphères restera encore longtemps, sinon toujours, vraie.

Dans la première moitié de ce siècle, on a fait d'autres essais, mais infructueux, de localisation ; et il faut remonter jusqu'à nos jours, jusqu'à Broca et Hughlings Jackson, pour voir la question se poser sous un nouvel aspect, à un point de vue méthodique et vraiment scientifique.

A Broca, nous devons la découverte du siége anatomique de ce que l'on a appelé la faculté du langage ; à Jackson, cette idée, qui devait faire fortune, que les « circonvolutions cérébrales sont elles-mêmes motrices, et qu'elles sont capables, sous l'influence d'excitations, de provoquer des mouvements. »

Nous ne rappellerons pas les expériences de Hitzig, suivies de celles de Ferrier et de tant d'autres qui ont démontré, contrairement à l'axiome de Flourens, que les circonvolutions étaient excitables; nous préférons indiquer les raisons nouvelles invoquées par Ferrier pour prouver que les effets des excitations cérébrales ne sont pas dus à des phénomènes à distance, à l'excitation par exemple des corps striés ou des noyaux bulbaires, mais bien à l'action de « centres moteurs » siégeant dans la substance grise des circonvolutions.

On prétend qu'il est impossible de limiter l'excitation électrique à un point du cerveau et qu'il y a toujours des phénomènes de diffusion : soit; mais comment expliquer autrement que par une action locale « les résultats uniformes, définis, que l'on peut prédire à l'avance, de l'application des électrodes sur une région, tandis qu'il se produit soudainement un autre mouvement également défini, également constant, que l'on peut également prédire, quand les électrodes sont transportées dans une autre région, dans le voisinage immédiat de la première. »

Les adversaires de l'existence des centres corticaux objectent encore que les mêmes phénomènes se produisent quand la substance grise des circonvolutions, qui par suite ne jouerait aucun rôle, a été enlevée. M. Ferrier répond avec juste raison que, si l'on appliquait le même raisonnement aux nerfs périphériques, on en conclurait que les corps striés, les pédoncules cérébraux et la moelle épinière n'ont pas de fonctions motrices.

Il y a des expériences intéressantes et d'un caractère positif, qui montrent que, suivant les lois de l'excitation des centres nerveux, la

substance grise corticale intervient non comme conducteur, mais comme centre. Ainsi, d'après MM. Franck et Pitres, il s'écoule un intervalle entre l'excitation de la substance grise et le mouvement qu'elle produit; et cet intervalle serait plus grand lorsque l'on excite la substance grise que lorsque les électrodes sont appliquées directement sur la substance blanche (dans le premier cas, le retard serait de 9/200 de seconde; dans le deuxième, de 6/200 de seconde). D'autre part, pour qu'un mouvement se produise, il faut une décharge électrique plus forte lorsqu'on excite la substance blanche que lorsqu'on excite la substance grise; ce qui serait absurde en se plaçant au point de vue de la conductibilité physique.

Enfin, « ce qui est plus important, peut-être, que ces résultats, c'est le fait que certaines modifications se présentent dans l'excitabilité des fibres de la substance blanche, après l'ablation de la substance corticale; ce qui démontre d'une manière concluante que là nous avons affaire à des phénomènes de névrilité, et non à une simple conductibilité électrique, comme M. Lewes le suppose. » Si l'on coupe un nerf moteur, son excitabilité est conservée pendant les premiers jours qui suivent la section; on peut, en électrisant le bout périphérique, provoquer des mouvements musculaires. Mais au bout de quelques jours toute excitabilité disparaît dans cette partie périphérique, qui dégénère en même temps. De même, si l'on enlève la substance corticale qui correspond à un centre moteur, on constate que, après une certaine période (de quatre jours chez le chien), l'excitation de la substance blanche ne donne plus lieu aux mouvements qui pouvaient être provoqués immédiatement après l'ablation de la substance grise [1].

Laissant de côté des détails secondaires, nous terminerons ces considérations physiologiques en faisant remarquer avec M. Ferrier que, dans les expériences sur les localisations cérébrales, si l'on veut appliquer à l'homme les résultats que l'on obtient, il faut prendre pour objet d'étude non des grenouilles, des pigeons, des lapins et même des chiens, mais des singes. Car « les mêmes mouvements ont plusieurs causes, et ils sont représentés, quoique avec des significations différentes, dans différents centres plus ou moins élevés. Ceux qui impliquent une discrimination consciente, ceux que nous appelons volontaires dans le strict sens du mot, sont les seuls qui soient nécessairement paralysés par la destruction de la substance corticale; tandis que ceux que l'on décrit comme automatiques, instinctifs, réflexes, tous ceux qui entrent comme facteurs dans le maintien de l'équilibre, dans la coordination motrice, dans l'expression instinctive des émotions, sont organisés d'une manière plus ou moins complexe et plus ou moins indépendante dans des centres situés au-dessous de la substance corticale. Quoiqu'il y ait une solidarité générale dans tout le

1. Albertoni et Michieli : *Sui centri cerebrali di movimento. Lo Sperimentale*, 1876.

système cérébro-spinal, il y a cependant dans les divers animaux de grandes différences dans le degré d'organisation de ces mouvements dans les ganglions inférieurs et dans leur indépendance relative par rapport aux centres supérieurs. Cette indépendance est à son plus haut degré chez la grenouille et le pigeon, à son moindre chez le singe et l'homme. — De là les différences marquées que nous observons dans les divers animaux au point de vue du résultat de la destruction des hémisphères cérébraux. »

Cependant, « même chez les animaux dont les facultés motrices ne semblent pas souffrir d'une manière permanente des lésions destructives des centres moteurs des circonvolutions, on peut prédire qu'il doit y avoir une paralysie de ces mouvements qui impliquent l'intervention de la conscience et qui ne sont pas organisés d'une manière automatique. C'est ce qu'a vérifié Goltz sur les chiens. Il a trouvé que la patte d'un chien n'est pas paralysée d'une manière permanente, comme organe de locomotion, après la destruction de l'écorce, mais qu'elle reste paralysée *pour toutes les actions où elle sert de main.* »

Voyons maintenant quels résultats a donnés la pathologie humaine.

1° *Lésions des lobes frontaux* [F ^{1}, F ^{2}, F ^{3}, moins la partie postérieure de ces circonvolutions qui se continue avec la circonvolution centrale antérieure (A) (fig. 1]. — De tous les faits publiés se dégage cette conclusion que les lésions de cette région ne s'accompagnent d'aucun trouble du mouvement ou de la sensibilité (toucher, vue, ouïe, goût, odorat). Les fonctions intellectuelles ont été mal étudiées. Cependant des observations mentionnent un état particulier, soit d'hébétude, soit d'instabilité. Ainsi, un malade de M. Lépine « paraît comprendre à peu près ce qu'on lui dit, mais on a beaucoup de peine à obtenir de lui quelques paroles. Il s'assied dans son lit quand on le lui commande... Si on le fait lever, il peut faire quelques pas soutenu par des aides. La sensibilité est intacte [1]. »

De son côté, Crichton Browne signale au début de la paralysie générale, où les lésions occupent principalement les régions frontales, « un état d'inquiétude et de légèreté d'esprit, avec perte de l'attention, qui alterne avec de l'apathie et de l'assoupissement. »

On se rappelle que, se fondant sur ses expériences sur les singes, M. Ferrier avait fait des lobes antérieurs le centre de l'*attention.*

2° *Régions motrices* [comprenant les circonvolutions représentées par les lettres A, B, P_1, et la partie postérieure de F ^{1}, F ^{2}, F ^{3} (fig. 1), et enfin, sur la partie interne des hémisphères, le petit lobule désigné par les lettres A et B (fig. 2).]

Les symptômes moteurs liés aux lésions de ces parties sont caractérisés par des paralysies ou des convulsions.

Les paralysies portant sur toute une moitié du corps sont représentées par des altérations étendues de la substance corticale du côté

1. *Revue mensuelle de médecine,* etc., p. 862, 1877.

opposé. — Au lieu d'être complète, la paralysie peut ne porter que sur la face, ou sur les membres supérieurs, ou sur les membres inférieurs. La main, par exemple, est assez souvent paralysée isolément. C'est en

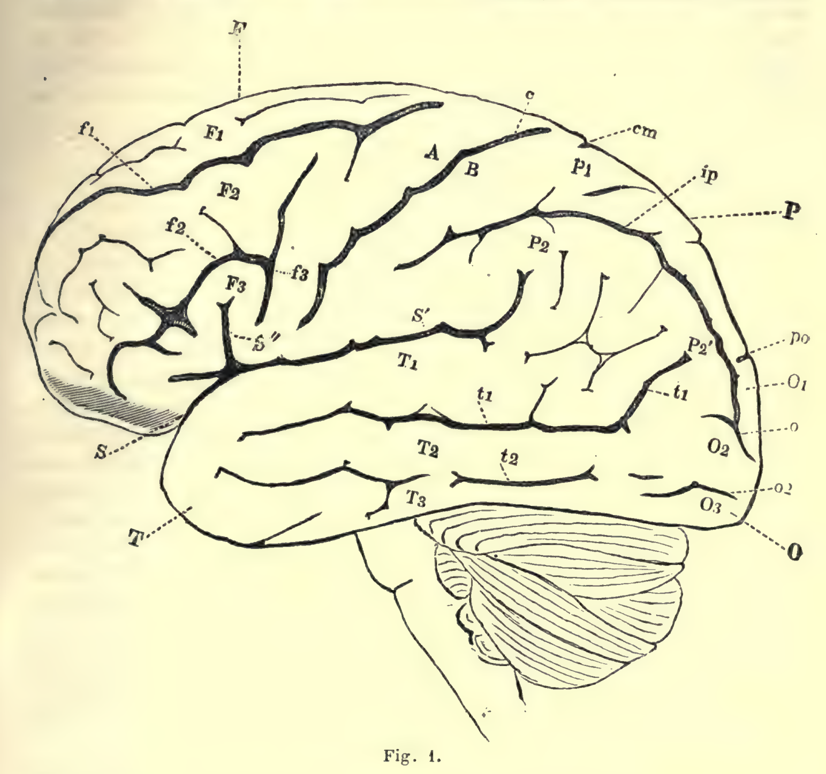


Fig. 1.

Vue latérale du cerveau humain (Ecker). — F, lobe frontal. — P, lobe pariétal. — O, lobe occipital. — T, lobe temporo-sphénoïdal. — S, scissure de Sylvius. — S′,S″, branches horizontale et verticale de la précédente. — *c*, sillon central ou scissure de Rolando. — A, circonvolution centrale antérieure, ou frontale ascendante. — B, circonvolution centrale postérieure, ou pariétale ascendante. — Circonvolutions frontales, F^1 supérieure, F^2 moyenne, F^3 inférieure. — Sillon frontal, f_1 supérieur, f_2 inférieur. — f_3, sulcus præcentralis. — P_1, lobe pariétal supérieur, ou lobule postéro-pariétal. — P_2, lobule pariétal inférieur. — P_2, gyrus supra-marginalis. — P′, pli courbe. — *ip*, sillon intra-pariétal. — *cm*, extrémité de la scissure calloso-marginale. — O_1 première, O_2 seconde, O_3 troisième circonvolutions occipitales. — *po*, scissure pariéto-occipitale. — *o*, sillon occipital transverse. — o_2 sillon occipital longitudinal inférieur. — P_1 première, T_2 seconde, T_3 troisième circonvolutions sphénoïdales. — t_1 première, t_2 seconde scissures temporo-sphénoïdales.

analysant des cas de ce genre que l'on peut arriver à circonscrire, dans le cerveau de l'homme, les centres qui correspondent aux différents groupes de muscles. Malgré l'abondance relative des observations recueillies, il y a encore sur ce point de nombreuses incertitudes. Cependant, d'une manière générale, on peut dire que les centres des membres inférieurs, si toutefois l'on peut les différencier de ceux des

membres supérieurs, siégent à la partie supérieure des circonvolutions centrales, dans le lobule pariétal supérieur (P_1, fig. 1) et dans le lobule paracentral (A, B, fig. 2). Les centres des mouvements du bras occuperaient la circonvolution centrale postérieure et la partie supérieure de la circonvolution centrale antérieure (A et B, fig. 1).

Les paralysies localisées aux muscles de la face dépendraient d'une lésion cérébrale portant sur les parties moyennes de la circonvolution centrale antérieure (A, fig. 1).

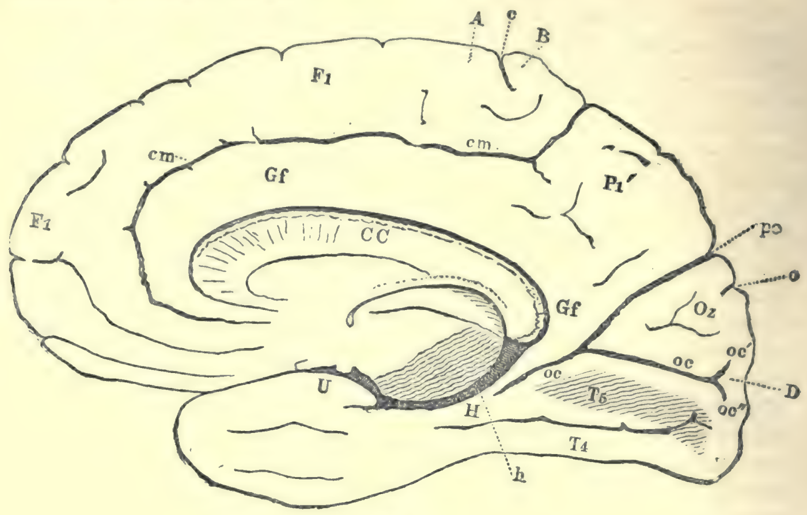


Fig. 2.

Vue de la face moyenne de l'hémisphère droit du cerveau humain (Ecker). — CC, corps calleux coupé en long. — C*f*, gyrus fornicatus. — H, gyrus hippocampi. — *h*, sillon de l'hippocampe. — U, gyrus uncinatus. — *cm*, sillon calloso-marginal. — F_1, face moyenne de la première circonvolution frontale. — *c*, portion terminale du sillon centralis, ou scissure de Rolando. — Circonvolutions centrales, A antérieure, B postérieure. — P′, avant-coin. — O*z*, coin (cuneus). — *po*, scissure pariéto-occipital. — *o*, sulcus occipitalis transversus. — *oc*, scissure en pied de cheval. — Branches, *oc′* supérieure, *oc″* inférieure de la même. — D, gyrus descendant. — T_4, gyrus occipito-temporalis lateralis (lobule fusiforme). — T_5, gyrus occipito-temporalis medialis (lobule lingualis).

La lésion de l'aphasie a été indiquée, il y a déjà longtemps, avec netteté par Broca. Elle doit occuper, comme l'on sait, la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche (F^3, fig. 1). Au sujet de l'aphasie, M. Ferrier cite un cas curieux du Dr Barlow : il s'agit d'un jeune garçon de dix ans, qui était atteint d'aphasie et de paralysie des muscles de la bouche. Chez lui, la lésion était symétrique et avait atteint, dans chaque hémisphère, la partie postérieure de la troisième circonvolution frontale, plus la partie inférieure de la circonvolution centrale antérieure.

Dans son livre, sur *the Fonctions of the Brain*, M. Ferrier avait considéré la partie postérieure des deux premières circonvolutions frontales

(F^1, F^2), comme le centre des mouvements du releveur de la paupière supérieure et de certains muscles de l'œil. Aucun fait clinique bien net n'est venu jusqu'à présent confirmer ses prévisions.

Il ne faudrait pas considérer les divers centres des circonvolutions comme aussi nettement limités que nous les avons donnés : M. Ferrier ne s'est pas hâté de généraliser, et il s'est plutôt donné pour but d'offrir à ses lecteurs les divers éléments de la question, en leur mettant sous les yeux les observations les mieux recueillies et les plus concluantes. Mais, nous l'avons déjà dit, les matériaux manquent sur un grand nombre de points, et la seule conclusion que l'on puisse tirer de ceux qui existent c'est que les centres moteurs du cerveau de l'homme correspondent *à peu près* à ceux du cerveau chez le singe.

L'étude des convulsions, à ce point de vue spécial, n'ajoute rien de nouveau à ce que nous a appris l'étude des paralysies, et il en est de même des atrophies cérébrales localisées qui se produiraient à la suite de l'amputation des membres (Luys). Mais il est un fait qui a une bien plus grande valeur et qui a été signalé par MM. Charcot et Pitres : c'est l'existence de dégénérescences secondaires, de certains cordons, des pédoncules, de la protubérance et de la moëlle, consécutives à des lésions destructives de la zone motrice et que l'on doit rapprocher de ces troubles de l'excitabilité de la substance blanche sur lesquels MM. Albertoni et Michieli ont appelé l'attention.

Lésions des lobes occipitaux [c'est-à-dire des circonvolutions situées en arrière du sillon P *o*, (fig. 1 et 2)]. — Chez le singe, M. Ferrier avait indiqué les lobes postérieurs du cerveau comme étant le siége probable des *sensations viscérales*. Il se fondait sur ce fait : à la suite des destructions de ces lobes, les singes opérés refusaient de manger, tandis qu'ils ne présentaient aucun symptôme de paralysie ou d'anesthésie. En ce qui concerne l'homme, on n'a encore pu recueillir aucune donnée précise. Toutes les observations sont contradictoires, et c'est ce qui fait qu'on a placé là successivement le siége de centres trophiques, intellectuels, sensoriels, etc. Cependant on est arrivé à ce résultat négatif que les lobes occipitaux ne jouent aucun rôle moteur.

Lésions de la région pariéto-temporale. (Circonvolutions indiquées par les lettres P_2, P'_2 T_1; l'extrémité antérieure des circonvolutions T_1, T_2, T_3, (fig. 1), U, H (fig. 2).

Dans le tome III de la *Revue philosophique,* p. 185 et suiv., on a indiqué, d'après M. Ferrier, les centres sensoriels chez le singe, où ils correspondraient au gyrus angularis, — centre visuel — (P_2, P'_2); à la première circonvolution temporale, — centre auditif — (T_1); à l'extrémité antérieure du lobe sphénoïdal, — centre du goût et de l'odorat, — et enfin à la région des hippocampes, — centre du toucher (U, H, fig. 2).

Chez l'homme, la plupart des observations sont restées muettes sur ce sujet, si bien que, dans un travail qui a été publié l'an dernier, M. Charcot ne fait pas même allusion aux localisations sensorielles.

M. Ferrier cite plusieurs faits où, à l'autopsie, on a trouvé des lésions

de la région pariéto-temporale et où aucun phénomène indiquant un trouble sensoriel n'avait été noté. Aussi trouve-t-on là une opposition nette entre la physiologie expérimentale et la pathologie; et, « pour rendre compte de cette opposition, nous devons adopter l'une des deux hypothèses suivantes : en supposant les faits également bien établis, admettre que le parallèle qui existe entre le cerveau de l'homme et celui du singe et des animaux inférieurs cesse subitement d'exister, et que, en ce qui regarde les localisations sensorielles, le cerveau de l'homme est construit sur un type totalement différent de celui des animaux inférieurs; ou bien, si cette anomalie paraît improbable, admettre que cet état latent que l'on suppose être la caractéristique des lésions de la zone sensorielle chez l'homme, dépend non pas tant de l'absence des symptômes que du défaut d'observation.

C'est vers cette dernière conclusion que penche M. Ferrier. En effet, il suffit de lire les observations qui ont été publiées, pour voir avec quel peu de soin les phénomènes sensoriels ont été notés; et, d'autre part, les faits cliniques ne sont pas tous négatifs, « et il y en a plusieurs, à mon avis, dit M. Ferrier, qui sont susceptibles d'être suffisamment expliqués d'après les vues que j'ai émises. » Ces faits se rapportent soit à des anesthésies, soit à des sortes d'hallucinations visuelles, auditives, soit à des troubles particuliers du langage impliquant la vue ou l'ouïe, qui ont été étudiés par Kussmaul, Broadbent, etc.

En résumé, nous voyons qu'un des territoires cérébraux est bien connu, — les régions motrices; — que les localisations sensorielles chez l'homme sont loin de correspondre aux résultats de l'expérimentation, et qu'enfin sur les lobes antérieurs et occipitaux nous n'avons encore que des données hypothétiques. Nous bornerons là notre exposition, car, dans ses leçons publiées par le *British medical Journal*, M. Ferrier n'a abordé que les localisations corticales.

U. G.

Th. Fechner. VORSCHULE DER ÆSTHETIK (*Introduction à l'esthétique*). 2 vol. in-8, 264 et 319 pp. Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1876.

Voilà un titre alléchant, l'esthétique d'un savant vieilli dans l'observation des lois naturelles; car c'est de l'auteur de la *Psychophysique* qu'il s'agit ici. Qu'on ne s'étonne pas de le voir, au terme de sa carrière, aborder ce sujet épineux. Il s'en excuse, en montrant par son « état de services » qu'il est non pas une nouvelle recrue, mais un vétéran en esthétiqne, qu'en 1839 déjà il publiait une brochure sur quelques tableaux du salon de Leipzig. Cette excuse était d'ailleurs inutile à tous ceux qui connaissent non-seulement le physicien, mais l'homme tout entier. Poëte à ses heures, il a publié, en 1841, un recueil de vers sous le pseudonyme de « Dr Myses ». Humoriste et volontiers paradoxal, il a composé des pages fort spirituelles sur les

anges, la sorcellerie, l'origine du monde due à un principe destructeur, etc. Esprit religieux, il a écrit, en 1846, *sur le souverain bien*, et, en 1863, *sur les trois motifs de croire*. Enfin, il n'y a rien de surprenant à voir un physicien comme Fechner rechercher quelles sont les conditions du beau dans la nature et puis dans l'art, cette imitation de la nature.

Le livre répond bien aux espérances conçues à la lecture du titre. C'est une esthétique empirique ou plutôt une série d'études expérimentales sur les diverses questions qui se rattachent au beau; non pas un nouveau système d'esthétique, déduit d'idées *à priori*, mais des matériaux pour servir à la constitution méthodique de cette science. De là le titre du livre, qui veut dire introduction, prolégomènes, propédeutique. Les systèmes échafaudés jusqu'à présent lui paraissent des colosses aux pieds d'argile, parce qu'ils transportent le lecteur de prime-saut au but, c'est-à-dire à l'idée à laquelle on ne devait arriver qu'insensiblement et par le chemin de l'observation. C'est ce chemin qu'il faut gravir pas à pas au lieu de descendre d'idées *à priori* indémontrables. Aussi appelle-t-il son esthétique *esthétique d'en bas*, par opposition à celle *d'en haut*, des métaphysiciens. Il reconnaît que cette marche est lente, modeste et ne conduit pas sur les cimes éthérées, chères aux partisans de l'autre méthode; du moins, ajoute-t-il ironiquement, elle est sûre et ne mène pas aux abîmes. « Sans doute, la métaphysique du beau a une plus haute portée que toutes les esthétiques empiriques, de même qu'une philosophie de la nature, si on la fait jamais, aura une supériorité incontestable sur la physique et la physiologie. Mais de même que la vraie philosophie de la nature ne pourra jamais remplacer les sciences, ni les déduire d'une idée *à priori*, tandis qu'elle s'en servira comme de base et de prémisses nécessaires, de même la métaphysique du beau, pour pouvoir se constituer, a besoin de l'esthétique expérimentale ». — « Au moins, dira-t-on, ne serait-il pas opportun d'éclairer de principes méthaphysiques la marche de l'esthétique empirique? J'en doute. Il en est de l'esthétique comme de la physique, qui s'est fourvoyée toutes les fois qu'elle s'est laissé guider par ces prétendues lumières de la philosophie de la nature. Quiconque cherche la lumière — et la voie de l'empirisme n'a pas d'autre but — ne saurait vouloir éclairer son chemin des lanternes fumeuses de la métaphysique ». Telle est la scrupuleuse fidélité de l'auteur à cette méthode qu'il s'interdit sévèrement de faire la moindre allusion ou de renvoyer aux résultats obtenus dans sa *Psychophysique*. Ce livre n'est cité que deux fois, en note, dans tout l'ouvrage. A ce soin jaloux de sauvegarder l'indépendance de ses recherches, on reconnaît le physicien habitué, à chaque expérience, à écarter tout ce qui pourrait en compromettre le succès. Ce n'est pas coquetterie d'écrivain, mais rigueur scientifique.

Maintenant que la méthode est choisie, sur quoi porteront nos observations? Nous bornerons-nous, comme on a fait jusqu'ici, à défi-

nir les idées du beau, du laid, du joli, de l'agréable, du sublime; du style, du comique, du tragique, etc.? Nous demanderons-nous, à chaque pas, sous quelle étiquette ranger tel phénomène esthétique, à quelle place le classer dans le système de nos idées? Non. En physique, à la vue d'un objet, la question qui se pose est celle-ci : Pourquoi se meut-il ainsi, et où faut-il qu'il se meuve? nous en cherchons l'explication non pas dans l'idée même du mouvement ou dans la classification des divers modes de mouvement, mais dans les lois qui le régissent et les moyens propres à le diriger. De même, les questions qui s'imposent à l'esthéticien sont celles-ci : pourquoi telle chose me plaît-elle ou me déplaît-elle? en quelle mesure a-t-elle le droit de me plaire ou de me déplaire? — Un autre exemple. En thérapeutique, il m'importe avant tout de savoir *en quoi* les choses sont salutaires. Je ne m'aviserai pas de rechercher *en vertu de quoi* elles le sont ou quelle est la qualité générale qui les rend telles. Il me suffit d'établir les *lois* suivant lesquelles la guérison s'opère. De même, en esthétique, laissons aux rhéteurs le soin de disserter sur l'*origine* du beau (Dieu, imagination, inspiration...) ou sur sa *nature* (manifestation sensible de l'idée, perfection de la manifestation sensible, variété dans l'unité, harmonie organisée...). Pour nous, nous n'en examinerons que les *effets* (charme, plaisir), et nous demanderons simplement *en quoi* les choses sont belles, c'est-à-dire charment et plaisent; en d'autres termes, nous nous attacherons à déterminer les *conditions* du beau, tirant nos explications du langage usuel, qui lui aussi ne prend nul souci de l'origine ou de la nature intime du beau et n'en considère que les effets.

Fechner ramène au plaisir l'esthétique et la morale et appelle de ses vœux la création d'une science uniquement préoccupée d'étudier les phénomènes et d'établir les lois du plaisir, science qu'il appellerait *hédonique*. L'homme, dit-il, tend universellement au plaisir et fuit la souffrance. Quand une chose lui procure un plaisir *immédiat,* il l'appelle, selon le degré d'intensité, agréable, charmante, jolie, *belle.* Quand une chose a le plaisir pour *conséquence,* il l'appelle utile, avantageuse, salutaire, *bonne.* Nous nommons donc beau dans sa signification la plus vaste ce qui nous procure un plaisir immédiat. Le langage usuel en est la confirmation. Je ne cite pas les exemples allemands. L'analogie est d'ailleurs plus frappante encore en français : Le beau est ce qui *plaît;* or ce qui plaît, c'est ce qui fait *plaisir. Plaisant* a les deux sens : qui plaît et qui fait rire, et nous affirmons qu'une chose peut être belle au goût non moins qu'à la vue et qu'il y a aussi bien des âmes belles que de beaux corps, des idées belles que de belles statues. En un sens plus restreint et purement esthétique, nous disons qu'une chose est belle lorsque le plaisir immédiat qu'elle nous donne, quoique produit par des moyens sensibles, est plus élevé que la jouissance sensible. Mais on peut entendre le beau dans un sens plus restreint encore et moins subjectif. En effet, tout ce qui plaît ne *doit* pas plaire. Il y a des *lois* certaines d'après lesquelles on peut dire que tel objet

plaît, que tel autre déplaît : il y a des *lois* qui régissent le goût et des règles pour le former. Afin d'établir quel est le *beau véritable*, c'est-à-dire non-seulement ce qui plaît, mais ce qui a droit de plaire, il faut examiner la *valeur* du plaisir procuré. L'idée du beau est donc subordonnée à l'idée du bien. Dans l'idée du beau véritable, les deux concepts du beau et du bien, d'ordinaire séparés, se rencontrent.

Quant aux rapports du bien, du beau et du vrai entre eux, Fechner a recours, pour les marquer, à l'allégorie suivante : « Le *bien* est le chef de maison soucieux de l'avenir, attentif à sauvegarder les intérêts immédiats et lointains. La *beauté*, sa gracieuse femme, soumise à sa volonté, pourvoit au présent. Le *charme*, son enfant, se livre au plaisir et au jeu. L'*utile*, leur serviteur, reçoit du pain dans la mesure où il le gagne. Le *vrai*, enfin, entre dans la famille en qualité de prédicateur pour éveiller les croyances, et d'instituteur pour initier à la science, dirigeant l'œil du bien, conduisant l'utile par la main et tenant un miroir devant la beauté ».

Voilà les préliminaires du livre. Quant au livre lui-même, il comprend 44 chapitres sur les sujets les plus variés : ce sont en grande partie des conférences faites au *Cercle artistique* de Leipzig et des articles déjà publiés dans diverses revues allemandes depuis 1839. Ces études se suivent sans ordre, sans lien. L'auteur, pour éviter des renvois trop nombreux, a même laissé subsister bien des répétitions. Dans le premier volume, nous remarquons 25 pages « sur l'unité dans la variété », 25 autres « sur le goût », 100 pages à peu près « sur le principe d'association esthétique », puis des mémoires plus ou moins étendus « sur les rapports de l'utile au beau », « sur divers essais pour déterminer la forme fondamentale de la beauté », « sur le plaisant, le risible et le ridicule à propos de jeux de mots, de calembours, de coquilles, etc. », sur diverses lois ou conditions du plaisir, etc. — Le second volume est entièrement consacré à l'art ; citons quelques titres de chapitres : Sur la querelle suscitée entre les fanatiques de l'idée et les amoureux de la forme. En quoi l'art s'écarte généralement de la nature. Jusqu'à quelle limite l'art peut s'en écarter. Réalistes et idéalistes. Avantages respectifs de l'art et de la nature. Idéaliser. Symboliser. La beauté et l'art sont-ils affaire de pure imagination ? Du sublime. De la grandeur des œuvres d'art, en particulier des tableaux. Sur la disposition des galeries de tableaux. Sur l'architecture et la sculpture polychrome. Esthétique des couleurs. Manifestation du plaisir et du déplaisir. Principe du moindre effort, etc., etc.

Comment rendre compte d'un livre aussi varié ? Nous n'essayerons pas de rechercher l'unité que l'auteur, de son propre aveu, n'y a pas mise. Nous renonçons également à exposer les principes esthétiques de Fechner, pour la bonne raison qu'il n'en est pas un qui lui appartienne en propre et qu'il ne s'est pas soucié lui-même d'en formuler de nouveaux. Avant lui, on avait appliqué à l'esthétique la méthode expérimentale et le principe d'association. Il est le premier à le reconnaître

et cite tous ses devanciers. Mais il rajeunit, il renouvelle vraiment tous les sujets qu'il traite, par la rigueur scientifique qu'il y apporte et la rare sagacité qui lui est propre. Le grand mérite de cet ouvrage, à notre sentiment, c'est d'offrir au lecteur des observations fines, ingénieuses, variées, abondantes, nouvelles, sur des sujets déjà connus. Comme ce livre vaut surtout par le détail et se refuse à une analyse de quelques pages, nous avons préféré rendre compte d'un seul chapitre, de celui qui nous a paru le plus intéressant, le plus important, et qui fait le mieux comprendre l'esprit de l'ouvrage.

Principe d'association esthétique. — Pourquoi, de tous les fruits, l'orange est-elle celui qui plaît le plus à l'œil? Serait-ce à cause de sa couleur éclatante ou de sa forme sphérique? Certes, cette couleur et cette forme, à elles seules, sont fort agréables. Mais elles ne suffisent pas à expliquer le plaisir que nous éprouvons à voir une orange. Je prends en effet une boule de bois de même grosseur, je la polis et je la peins en jaune : l'impression produite est tout autre. D'où vient cette différence? C'est que l'orange me donne l'impression d'un fruit exquis et parfumé, c'est qu'elle me fait penser aussitôt à un bel arbre, au ciel chaud, au pays enchanté qui l'a produite, en un mot à l'Italie, cette terre qui de tout temps exerce sur nous je ne sais quel attrait romantique. Au contraire, une boule de bois me rappelle simplement l'atelier de tourneur où elle a été fabriquée et le peintre vulgaire qui l'a badigeonnée de jaune. Il s'ajoute donc à la couleur de l'orange et à sa forme quelque chose qui en fait pour nous tout le charme et que j'appellerais volontiers la *couleur morale,* venant se mêler à la couleur sensible, une *impression associée* qui se marie à l'impression directe.

Pourquoi une joue rose nous plaît-elle mieux dans un visage junévile qu'une joue pâle? Est-ce simplement parce que le rose vif, en soi, a plus de charme pour l'œil que le gris ou toute autre teinte terne? Mais, à ce compte, un nez rubicond ou une main rouge nous procureraient le même plaisir! Non. Une joue rose nous plaît, parce qu'elle signifie pour nous jeunesse, santé, joie, vie épanouie; un nez enluminé nous fait penser à l'ivrognerie ou à quelque maladie, une main rouge à l'habitude d'écurer, de patauger : choses déplaisantes! Si, au contraire, nous avions été accoutumés, dès l'enfance, à envisager un nez empourpré et une joue livide comme les emblèmes de la santé et de la tempérance, nous les trouverions beaux. Le fait est que les femmes de l'Amérique du Nord et les Polonaises préfèrent la pâleur à un teint coloré et cherchent à se la procurer au détriment de leur santé, en prenant du vinaigre. Serait-ce, peut-être, parce que cette teinte blafarde leur plaît mieux que le rouge? Non certes. Mais elles sont habituées à voir dans une joue pâle le signe d'une constitution plus délicate, d'une culture supérieure et d'une vie plus aristocratique; dans un visage haut en couleur, au contraire, la marque d'une origine basse et paysanne. C'est pour les mêmes motifs que les Chinois sont ravis des

pieds contrefaits de leurs dames et trouvent lourde, grossière, la forme naturelle; qu'ils donnent de gros ventres à leurs idoles, tous les hauts fonctionnaires de l'empire du Milieu étant pansus.

On donna un jour à une jeune aveugle un fort beau bras à palper, en lui demandant pourquoi il lui plaisait. Sans doute, selon vous, parce que la peau en était satinée, les formes arrondies et les attaches fines. Non, parce que le bras lui paraissait sain, agile et souple. Ce n'était assurément pas par l'impression directe, mais par association d'idées, qu'elle avait été conduite à exprimer ainsi son admiration.

Au reste, cette loi de l'association ne s'applique pas seulement à la vue et au toucher, mais aussi aux autres sens. Le coassement de la grenouille est désagréable en soi, et c'est un son qu'on ne s'avisera jamais de reproduire dans un morceau de concert. Et pourtant, en pleine campagne, nous y prenons plaisir, parce qu'il annonce le printemps et marque le bien-être de ces animaux. Si c'était un cri de douleur ou l'avânt-coureur de l'hiver, nous en serions désagréablement affectés. — C'est également par association d'idées que le chant du rossignol et les clochettes des Alpes nous plaisent si fort. Avant les chemins de fer, le cor du postillon avait un grand charme : il éveillait dans l'esprit des idées de voyage et de contrées lointaines. — En Perse, on ne connaît pas l'usage du couteau et de la fourchette. A ce propos, un chah disait à un ambassadeur européen : « Je ne comprends pas que chez vous on se serve de tels engins : nous goûtons des doigts déjà les aliments ». Assurément, mais par association d'idées et non directement.

Qu'on ne s'achoppe pas à ces exemples vulgaires et de détail. L'auteur les a choisis pour rendre plus sensible la cause qu'il défend. Et il va montrer, dans la suite, que la beauté d'un paysage, du corps humain ou d'une œuvre d'art quelconque s'explique de même façon.

Exposons d'abord son principe. Quoi que nous examinions, nous nous rappelons instinctivement tout ce que nous avons éprouvé, entendu dire, lu, médité, appris sur cet objet ou sur des objets analogues, et cette résultante de souvenirs vient s'ajouter à l'impression directe, la pénètre, la colore, de même que l'idée d'une chose est évoquée dès qu'on en a prononcé le nom. La forme et la couleur ne sont, pour ainsi dire, que des mots visibles qui, involontairement, nous font penser à la signification de la chose elle-même. Il est évident que cette langue sensible, pour être entendue, doit être apprise comme le langage. Une maison, à première vue, n'est qu'une tache carrée et ne prend pour nous son sens véritable que lorsque nous lui attribuons les propriétés d'une maison. Nous la voyons non-seulement avec les yeux du corps, mais avec l'œil du souvenir. Ainsi pour le reste. Quand ces éléments apportés par la mémoire sont différents, l'impression directe elle-même varie, l'objet perçu eût-il même forme et même couleur. Une orange, une boule de bois peinte, un globe d'or, la lune sont pour l'œil une même tache ronde et jaune. Et pourtant comme ils diffèrent pour l'esprit!

Devant un globe d'or, nous pensons immédiatement à une fortune californienne : palais somptueux, carrosses, chevaux, laquais en livrée, voyages lointains. La boule de bois n'est là, semble-t-il, que pour rouler. Quant à la lune, qui en dira le charme poétique ?

Le degré de plaisir ou de déplaisir éprouvé aux réminiscences qu'éveille en nous la vue d'un objet est donc un moment de l'impression esthétique qui peut s'accorder ou entrer en conflit avec d'autres moments du souvenir ou avec l'impression directe. Plus nous sommes fréquemment et directement en rapport avec un objet, plus les souvenirs laissés sont profonds et vifs, plus aussi ils imprègnent, colorent l'impression directe et l'emportent sur elle. Quand les expériences sont rares et indéterminées, c'est le contraire qui aura lieu.

Un exemple tiré de la vie de tous les jours nous montrera combien, en certains cas, l'impression associée peut l'emporter sur l'impression directe. Tenez votre doigt devant vos yeux à quelque distance : vous croirez l'apercevoir avec sa grosseur normale, et pourtant l'image qu'il forme sur la rétine est beaucoup plus petite et ne grossira pas pour un aveugle fraîchement opéré. L'expérience journalière, que notre doigt, à n'importe quelle distance, ne change pas de dimension, l'emporte sur la perception sensible, et nous croyons le voir de même grandeur. Mais que les distances dépassent le domaine de l'expérience, les objets nous apparaissent rapetissés dans la proportion exacte de leur éloignement; exemples : le soleil, la lune et tout ce qu'on distingue du sommet d'une haute montagne. Quoi d'étonnant, dès lors, si nous attribuons aux choses elles-mêmes la résultante de plaisir ou de déplaisir produite par nos expériences passées : addition pure et simple de notre esprit à l'impression directe?

Sans doute, il ne faut pas exagérer la portée de ce principe. Imaginons une orange grise, au lieu d'être jaune, et déformée au lieu d'être ronde; tous nos souvenirs d'autrefois auront beau s'y ajouter, nous ne la trouverons pas belle. L'impression directe a donc ses droits, sur lesquels nous n'empiéterons pas. Nous voulons simplement appeler l'attention sur l'importance trop méconnue du principe d'association.

Association par ressemblance. — Etant donnés deux objets analogues et qui se rappellent mutuellement, l'*impression* associée peut facilement se reporter de l'un sur l'autre. Elle agit presque exclusivement, quand nous rencontrons quelque chose de tout à fait nouveau; tandis qu'elle ne joue presque aucun rôle en présence d'objets qui nous sont familiers. Lorsque le premier lama arriva à Leipzig, cet animal, quoique inconnu jusque-là, s'attira toutes les sympathies. Pourquoi? Parce que ses jambes éveillaient des idées d'élégance, de légèreté et d'agilité; ses yeux, de douceur et de piété; son poil, d'ordre, de propreté, d'abondance et de chaleur. — En revanche, une boule de bois jaune ne nous conduit pas à reporter sur l'orange l'impression de sécheresse, d'origine mécanique, qu'elle nous produit, attendu que, quoique ces deux corps soient

de même couleur et de même forme, l'expérience journalière nous a instruit sur la différence de leur nature.

Association complémentaire. — L'association peut non-seulement donner aux objets leur couleur morale mais encore suppléer à celles de leurs parties que nous ne voyons pas et contribuer, plus que l'impression directe, à nous donner le sentiment de l'harmonie ou de la disconvenance. Je suppose un livre d'images ouvert devant moi. On cache à demi la figure d'un animal, d'un chien par exemple, de sorte que j'en aperçois seulement la tête ou le corps. Par association, j'ajouterai un corps à sa tête ou une tête à son corps avec plus ou moins d'exactitude, selon que cette race de chiens m'est plus ou moins connue, sans toutefois que ce complément imaginaire atteigne jamais la précision de la réalité. Puis on découvre la partie cachée de l'animal. J'aurai alors le sentiment qu'elle lui convient ou ne lui convient pas. Je serai satisfait ou déçu. Il en est de même quand les deux parties d'un même tout m'apparaissent à la fois. L'une, en vertu de la loi d'association, élève à l'égard de l'autre des exigences qui, si elles sont remplies ou méconnues, provoquent en moi du plaisir ou du déplaisir. Une œuvre d'art, pour être belle, doit ne pas présenter de contradictions. Tout style architectonique exige une certaine conséquence interne qui, violée dans un de ses motifs, choque les hommes de goût. Sans être connaisseur même, on sera blessé à la vue d'une partie qui d'un style s'égarera dans un autre où elle n'a que faire, parce que, par association d'idées, on sentira qu'elle n'est pas en harmonie avec l'ensemble.

Mais pourquoi un sphinx, un centaure, un ange, autant de figures composées de parties qui ne se trouvent jamais réunies dans la nature, ne nous déplaisent-ils pas? C'est que l'art nous a accoutumés à les voir réunies. Et si l'on se demande enfin comment l'art a pu s'accommoder de pareils monstres, la réponse est simple. Si, dès l'origine, il eût été, comme aujourd'hui, au service de la beauté, il eût rejeté avec horreur ces figures hybrides; mais, en naissant, il fut l'esclave de la religion et ne put en exprimer les idées, grossières au début et monstrueuses, que par des images monstrueuses et grossières. Et maintenant que l'esprit humain, sorti de l'enfance, s'est dégagé de ces langes, la tête d'un sphinx nous paraît encore convenir à son corps, tant est grande la force de l'habitude et de l'association des idées qui a fondu ensemble ces deux éléments hétérogènes.

Associations d'idées relatives aux couleurs, formes, positions. — Le principe d'association s'applique non-seulement aux objets concrets, mais à des qualités, des proportions sensibles, telles que couleurs, formes et positions. L'esprit est amené naturellement à reporter ces qualités, qu'en certaines circonstances il rencontre toujours dans les mêmes objets, sur des objets analogues.

Couleurs [1]. — Il y a des choses jaunes qui nous sont agréables,

1. Comparer le chap. sur l'impression directe et associée des couleurs, en particulier du blanc et du noir, 2e vol., XXXV, p. 224.

comme le vin, et d'autres désagréables, comme la jaunisse ; il en est de grand prix, comme le soleil, la lune, l'or, une couronne, et sans valeur, comme une plaine sablonneuse, le chaume, les feuilles sèches. Le jaune nous apparaît encore dans les vêtements, le soufre, le citron, les canaris, en un mot dans les objets les plus divers. Comment en aurons-nous une impression associée, puisque toutes ces influences contraires semblent se neutraliser? On serait donc porté à croire qu'ici l'impression directe seule joue un rôle. Distinguons cependant. Les uns, comme une plaine sablonneuse, le chaume, la paille et les feuilles sèches, vus fréquemment et sur une large échelle, avec leur jaune fade et sans vigueur, nous font toujours penser à des choses vulgaires, sans intérêt et sans importance, tandis que le soleil, la lune, les étoiles, brillant d'un vif éclat, nous apparaissent comme les joyaux du ciel, parce qu'ils nous donnent l'impression de la puissance et de la richesse, ces joyaux de la terre. D'ailleurs les nuances effacées et ternes sont en soi désagréables à l'œil; les couleurs fraîches et éclatantes, au contraire, pleines de charme. L'impression directe et l'impression associée sont donc d'accord pour éveiller notre sympathie ou notre antipathie. Mais le jaune terne, avec sa signification banale, se rencontre, dans la vie, avec bien plus de persistance et en de plus nombreux exemples que le jaune étincelant et noble. Il en résulte que cette couleur souffre d'une certaine défaveur et que nous éprouvons un malin plaisir à appeler blanc le vin jaune, et rouge l'or jaune, pour écarter d'objets que nous estimons toute fâcheuse association d'idées. Pour la même raison, nous ne parlons jamais de la teinte jaune du soleil et des étoiles, mais de leur éclat doré.

Le vert nous rappelle la nature, qui est, en somme, de cette couleur. Le rouge éveille l'idée du sang et de la flamme, tandis que le rose nous fait penser à la rose, non-seulement parce que ces couleurs s'y rencontrent volontiers, mais parce qu'elles attirent ainsi tout particulièrement notre attention. En voyant la joue fraîche d'une jeune fille, nul ne songe à un incendie ou à un carnage, l'expérience journalière rendant impossible une semblable association d'idées. Si, par contre, nous rencontrons un homme vigoureux, avec une plume rouge à son bonnet, nous serons disposés à lui prêter un tempérament plutôt fougueux que doux. Le caractère *associé* des couleurs se règle donc selon les circonstances; il en est des couleurs comme des mots à double entente : c'est le contexte qui en fixe le sens; — seulement les couleurs sont susceptibles de plus de significations que les mots. — Les rapsodes qui chantaient l'*Iliade* s'habillaient de rouge en souvenir des batailles qui font le principal sujet de cette épopée, tandis que ceux qui disaient l'*Odyssée* portaient des tuniques bleues pour rappeler les erreurs d'Ulysse par les mers. Qui pourrait se représenter un brigand ou Méphistophélès, cet habitant du feu éternel, vêtu de bleu, la couleur du ciel, ou un berger d'idylle drapé dans un manteau rouge!

Comme nous rencontrons le bleu surtout dans les lacs, la mer et le ciel, par un temps serein, on associe naturellement le bleu à l'idée de la paix, de la sérénité. L'impression directe concourt d'ailleurs à produire le même résultat : le bleu repose la vue, le rouge la frappe violemment.

Formes : du concave et du convexe. — Étant donnée une surface convexe, l'œil, en passant de la circonférence au sommet de la convexité où il s'arrête, rencontre des plans qui se rapprochent toujours plus de lui ; qui s'en éloignent toujours davantage, si la surface est concave. Il semble que le regard soit repoussé par la convexité et attiré par la concavité. Cependant l'œil ne recule ni n'avance ; au contraire, le cristallin se bombe pour voir un objet rapproché, il s'aplatit pour distinguer un objet éloigné. C'est un phénomène d'association : nous sommes repoussés par une surface convexe, une surface concave nous attire et semble prête à nous recevoir. Cette impression journalière, en vertu du principe que nous défendons, s'est reportée sur tout objet concave ou convexe et a supplanté l'impression directe éprouvée par l'œil.

Par le fait, le dos se voûte pour s'opposer au coup qui lui est porté. La poitrine de l'homme fort saillit à l'encontre de ce qu'elle veut repousser. Le poing se ferme contre l'ennemi pour l'effrayer et le frapper. Les chevaux se tiennent en cercle pour se défendre des loups. Le pont s'arc-boute au-dessus du torrent pour garantir le passant. La bombe rebondit de la coupole d'un dôme. La pluie coule d'un parapluie ouvert. Au contraire, une main creuse, un tonneau vide, un sac ne veulent rien autre que d'être emplis. Une fosse ne peut rien repousser : on y tombe, à moins qu'elle ne soit munie d'une haie dont la convexité garantit de la chute. Une porte qui s'ouvre sur l'intérieur d'une maison n'invite-t-elle pas à entrer ? Des expériences analogues, répétées tous les jours, finissent par me donner une impression associée de la convexité et de la concavité et, selon les circonstances, revêtent un caractère agréable ou désagréable. Il y a plaisir à porter le regard au ciel ou à la voûte d'une cathédrale ; l'âme se trouve élevée pour ainsi dire avec le regard. Figurons-nous, par impossible, le ciel ou un plafond convexe, l'impression serait pénible, accablante, comme s'il voulait enfoncer l'homme dans le sol. C'est pourquoi les guirlandes qu'on suspend aux fêtes publiques d'une maison à l'autre, par-dessus la rue, font mauvais effet. Un fauteuil convexe [1], et qui opposerait un dos au nôtre, non-seulement serait incommode, mais aurait mauvais air ; légèrement concave, il invite à s'y asseoir. On imagine malaisément un bouclier concave, destiné qu'il est à repousser les traits de l'ennemi.

Positions : horizontale et verticale. — Il est, en soi, plus facile de suivre de l'œil une ligne horizontale qu'une ligne verticale, et les enfants

1. Les fauteuils, divans, coussins capitonnés sont d'autant plus engageants que les formes en sont plus rebondies, parce qu'ici l'impression associée de l'élasticité de ces formes supplante celle de la convexité. Nous n'y voyons pas de concavité, mais nous y en imprimons une.

aiment plutôt à regarder autour d'eux qu'au-dessus d'eux. La ligne verticale, à l'impression directe, exige une plus grande dépense de force que la ligne horizontale; et l'impression associée présente le même caractère. La position horizontale se rencontre chez l'homme endormi ou mort, le tronc d'arbre gisant sur le sol, la colonne renversée, le tranquille miroir des eaux, la plaine, le désert, spectacle que l'œil parcourt rapidement. D'ailleurs tout ce qui veut se reposer se couche, et on ne se couche qu'horizontalement. En revanche, l'homme, l'arbre, la colonne debout ont à se garantir de la pesanteur; la vague déploie de la force pour se soulever, il faut de la vigueur pour gravir une montagne. Autant d'impressions qui agissent concurremment avec l'impression directe pour donner à la position horizontale l'aspect du repos, à l'élévation verticale l'aspect d'un effort viril. C'est pourquoi la cannelure ne fait que rehausser l'effet produit par la colonne. C'est pourquoi encore un paysage, qui n'offre que des lignes horizontales dans des édifices larges et bas, la crête des montagnes, les rives d'un fleuve, les étages des divers plans, a un caractère plus calme que de hautes maisons, des tours, des pointes de rocher, les cimes élançées des arbres, avec leurs lignes verticales.

Burke avait raison quand il disait que, des trois dimensions, la largeur fait le moins d'effet. « Mille pieds de terrain plat sont loin de produire la même impression que des pyramides ou des pics de mille pieds ». Je dirai même que la hauteur saisit moins que la profondeur et que la vue d'un abîme nous émeut plus que l'aspect d'une haute montagne. Pourquoi? Parce que, à l'aspect d'une étendue horizontale, nous ne pensons pas, comme devant une grande élévation, aux difficultés de l'ascension, et que l'ascension d'une haute montagne ne nous menace pas de vertige et de chute comme la descente en des profondeurs verticales.

L'homme, centre des associations. — Il est dans l'ordre des choses que nos sentiments les plus intimes, nos facultés intellectuelles et morales trouvent leur expression constante, invariable, dans les mouvements du corps, les inflexions de la voix, le jeu de la physionomie. Tel son, telle forme, tel mouvement qui reproduit ou rappelle l'expression naturelle d'un sentiment humain, d'un acte intellectuel ou moral, quand même nous le rencontrerions dans un objet inanimé, nous fera penser à ce sentiment, à cet acte. Ainsi, nous ne verrons pas un arbre debout ou abattu, nous n'entendrons pas le bruit du vent sans leur attribuer, par association d'idées, les sentiments dont ces manifestations sont l'expression chez l'homme. On oublie trop souvent combien cette habitude constante de prêter au monde extérieur notre manière d'être et d'agir modifie l'impression qu'il produit sur nous. Que deviendrait la poésie si, pour peindre les phénomènes de la nature, elle devait renoncer à cet anthropomorphisme et cesser de parler, par exemple, des *plaintes* du vent, de la *mélancolie* des nuits et du *murmure* de l'onde!

Que faut-il attribuer à l'impression directe, puis aux associations d'idées ? On ne pourra jamais faire exactement cette analyse, parce que d'innombrables souvenirs — tous les souvenirs de notre vie — président à la formation de chaque impression associée, mais à des degrés divers d'intensité. Je frappe une maille d'un filet (la comparaison, si elle n'est pas neuve, est du moins juste et commode), le filet tout entier est agité, mais c'est la maille où le coup a été porté et les mailles d'alentour qui reçoivent la plus forte secousse. Chaque sensation frappe simultanément plusieurs points de notre filet intellectuel. Néanmoins, à chaque impression, on peut reconnaître l'agent principal qui l'a éveillée, et, à ce point de vue seul, l'analyser d'une manière satisfaisante.

Dans le domaine de l'esthétique, toute impression générale est malaisée à définir. Aussi est-il plus urgent, ici, de remonter, pour en avoir une idée nette, aux éléments variés qui la composent. Comment décrire l'impression complexe produite par une orange, une boule de bois, un globe d'or, si ce n'est par l'ensemble des idées diverses qui se sont rattachées à ces objets? On peut la définir aussi par les idées que notre esprit en déduit. Toutes les idées qui concourent à former une impression générale peuvent inversement en être extraites. Ce qui permet, l'impression totale une fois donnée, de considérer l'objet sous ses aspects particuliers. C'est là un autre effet esthétique des objets, non moins important que celui qui naît de l'impression totale. Cette dernière est comme le grain de semence d'où peut se développer une plante semblable à celle qui l'a produit. Le premier, résultante de tous nos souvenirs, est la source où puise l'imagination. Et comme, en ces derniers temps, on a cherché à diverses reprises à expliquer la beauté en la rattachant à la fantaisie pure [1], il faudrait commencer, je crois, par étudier cette source plus exactement qu'on n'a fait jusqu'ici.

D'après l'opinion courante, l'imagination a le pouvoir absolu de rattacher les idées qu'il lui plaît à la vue d'un objet. A y regarder de plus près, elle ne crée rien : les impressions associées sont les matériaux qu'elle met en œuvre, le cercle où elle est forcée de se mouvoir. Mais les moments de ces impressions ne se suivent pas toujours d'une manière déterminée et s'accouplent diversement : elle a donc la liberté de les faire suivre, de les enchaîner de la façon la plus variée, de trouver de nouvelles combinaisons. Toutefois les éléments qui prédominent dans l'impression associée détermineront l'imagination avec le plus de force et lui imposeront sa direction. En voyant une orange, par exemple, on pensera plutôt à l'Italie, à l'Algérie, qu'à la Sibérie ou la Laponie ; il en est de même, si le mobile qui met l'imagination en activité, au lieu d'être extérieur, est intérieur. Ces mobiles externe ou interne agitent le réseau de nos associations d'idées (échos des impressions passées, conscientes d'abord, puis, tombées

1. Comparer le chapitre où cette idée est réfutée, 2e vol., XXXI, 155.

dans le domaine de l'inconscient); ils les font alors reparaître dans la conscience, combinées de telle ou telle façon. Toute impression associée est une combinaison particulière toute faite, appelée à la conscience par la sensation et que l'imagination, d'après les lois qui la régissent, a travaillée dans le détail et prise pour point de départ d'un développement ultérieur. On a dès lors raison de chercher dans l'inconscient la source où l'imagination puise, non dans un inconscient primordial; c'est plutôt un réservoir que la conscience a dû remplir au préalable et où l'on ne peut puiser de nouveau que par un acte conscient.

Cette *couleur morale* que les objets prennent pour l'homme ne peut se développer qu'au cours de la vie et proportionnellement aux expériences faites. Plus l'homme est jeune et sauvage, moins ce pinceau spirituel colore les objets qu'il voit; l'impression directe prévaut. Plus il a d'âge et de culture, plus il a appris à envisager les choses dans l'ensemble de leurs rapports et de leur action réciproque : l'impression morale prédomine. Un homme fait et un enfant qui assistent pour la première fois à une tempête en mer seront diversement saisis par ce spectable. Le dernier ne voit que les vagues amoncelées et furieuses, mais il ne se doute point de la grandeur du péril, de l'angoisse des hommes et du naufrage imminent. Si un navire sombre, cette impression, chez lui, sera dominée par celle de la mer en courroux.

Comme pour les divers hommes, générations, peuples, les choses se présentent dans des circonstances différentes, l'impression associée prend pour eux un caractère différent, ce qui explique les différences et les variations du goût [1].

Passons maintement rapidement en revue les objections qui ont été faites contre l'application de ce principe à l'esthétique. Plusieurs esthéticiens de la nouvelle école prétendent que, pour obtenir la beauté pure [2] d'un objet, il faut faire abstraction de cet élément et ne considérer que l'effet produit. C'est ne laisser des choses visibles que le squelette, les associations d'idées étant ce qui le revêt de chair vivante. — On a dit encore : Ce principe admis, la beauté ou la laideur d'une chose varierait avec les hommes et même avec l'humeur de chaque individu. Mais les associations les plus importantes sont communes à tous les hommes. Personne ne confondra l'image de la décrépitude avec celle de la force et de la santé, l'expression de la bonté et de l'intelligence avec celle de la sottise et de la méchanceté. Et quant aux associations variant avec l'individu, le temps, le lieu et contribuant aux différentes évolutions du goût chez des individus, en des temps et en des lieux divers, ces variations n'atteignent pas l'idée même du beau telle que nous l'avons définie et selon laquelle toute chose est belle qui procure un plaisir immédiat et durable.

Mais voici la véritable cause de ces malentendus. Ce qu'on prend

1. Voir le chapitre sur le goût, 1er vol., XVIII, 221.
2. Voir le chapitre fort intéressant sur les amoureux de la forme et les fanatiques de l'idée, 2e vol., XXI, 20.

pour l'impression directe n'est que le produit d'associations variées. Autrement il ne serait pas possible de contester la justesse et la portée du principe que nous établissons. Cette confusion s'explique d'ailleurs aisément, si l'on considère, d'une part, la puissance avec laquelle s'impose l'impression directe, grâce à son caractère primesautier, à sa clarté, à sa précision; d'autre part, la formation lente, graduelle, intime, mais toujours plus énergique et enfin inéluctable de l'association.

Associations dans un paysage. — Pourquoi éprouvons-nous un si vif plaisir à la vue d'un paysage? Pour faire toucher du doigt la différence de procédé de l'esthétique d'en haut et de l'esthétique d'en bas, prenons l'explication que donne de cette impression un des meilleurs traités d'esthétique, et mettons la nôtre en regard. « L'essence de la nature, dit Carrière, répond en soi à la beauté. Elle représente à l'esprit son contenu idéal sous des formes matérielles, elle rend sensibles des lois spirituelles, et l'attrait qu'elle exerce sur nous provient justement de ce que notre âme se retrouve dans le monde extérieur. Et cependant, partout le but immédiat de la vie, c'est la vie propre, individuelle : chaque être est là pour soi et non point pour que sa figure nous plaise. C'est donc une gracieuseté de la fortune que dans le monde les vicissitudes des choses, la manière dont elles sont pour elles-mêmes se présentent à notre esprit de telle sorte que nous en apercevons la nature intime à travers l'écorce extérieure; et nous reconnaissons alors que leurs formes n'obéissent pas seulement aux fins universelles, mais sont conformes aux conditions et aux exigences de notre personnalité. Nous devons surtout louer la bonté du Créateur de ce que des substances, qui paraissent indifférentes à la vie de l'organisme — des plantes en particulier —, ou qui en sont extraites nous charment comme senteurs ou matières colorantes par leur parfum ou leur éclat ». Les puissances de la nature inorganique trouvent dans la plante leur épanouissement. C'est dans la plante que l'idée individuelle apparaît pour la première fois, comme une force vitale qui se crée un corps et qui, se réalisant dans la formation incessamment renouvelée d'un organisme, tient, il est vrai, à la terre par les racines, mais s'élève dans l'air et la lumière et étend dans l'espace ses branches et ses feuilles. La plante rend sensible l'idée de la *formation organique* en laquelle nous avons reconnu la première condition de la beauté. La *variété* des feuilles et des branches se dégage de l'*unité* du tronc dont on voit qu'elle sort, et l'action réciproque de ces figures individuelles concourt à un *tout harmonique*. »

Notre explication est plus simple : la voici. Un aveugle de naissance, fraîchement opéré et mis en présence de la nature, ne voit dans un paysage qu'une table colorée, car il ne peut pas encore en saisir la

1. Voir le chapitre sur les catégories esthétiques, 1er vol., II, 2 : en part. p. 16 et seq.; p. 24 et seq., et celui sur le goût, 1er vol., p. 236.

signification. Au loin s'étalent des prairies, des champs, des lacs; à l'horizon s'élèvent des forêts et des montagnes. Il n'aperçoit d'abord que des taches vertes, jaunes, claires, foncées. Il ne jouit que du charme physique de la lumière et de l'ombre, du contraste des couleurs et de la variété des lignes. Mais est-ce là tout ce que nous, nous y apercevons? La forêt, qui n'est pour l'œil inexpérimenté qu'une tache verte, indique au nôtre quelque chose de vivant, qui croît et se développe, qui donne l'ombre et la fraîcheur, où courent le lièvre et le chevreuil, où les oiseaux gazouillent et que le chasseur bat en tous sens; asile des amoureux, objet d'effroi pour l'homme primitif et berceau de légendes tour à tour effrayantes et gracieuses. Le lac n'est pour lui qu'une tache bleue. Nous, nous savons qu'il y a là des vagues qui se heurtent en cadence et où se reflète le ciel, où pullulent les poissons et que les bateaux sillonnent. Au fond, dans un lac et une forêt, nous ne voyons pas autre chose que l'aveugle opéré ou l'enfant nouveau-né, c'est-à-dire des taches vertes, blanches ou bleues; mais tout ce que nous avons jamais contemplé, entendu, lu, éprouvé, rêvé d'une forêt ou d'un lac, tout ce qu'ils rappellent par comparaison contribue à l'impression qu'ils produisent sur nous et lui donne une signification autrement riche, profonde, vivante, poétique que l'impression directe de l'homme qui ne les connaît pas. Il en est de même pour les autres éléments d'un paysage : prairie, champs, montagnes, maisons. Ils éveillent en nous les comparaisons, les souvenirs les plus variés. Ces souvenirs, ces idées réunis donnent au paysage sa *couleur morale* et expliquent le charme indicible, inépuisable qu'il a pour nous. Mais, objecte-t-on, un homme qui a vécu longtemps au milieu des montagnes et des lacs devrait éprouver une jouissance bien plus vive en présence d'un paysage alpestre que le citadin qui n'en a pas encore vu. Et c'est juste le contraire qui a lieu. — Chacun sait au moins ce qu'est un étang, une colline. Quelqu'un aperçoit-il pour la première fois cet étang devenu un lac aux rives lointaines, cette colline une montagne inaccessible, le cercle, jadis restreint, de ses associations d'idées s'agrandira. Or toute impression qui élargit nos idées au delà de leur horizon habituel est une source de mouvements puissants de l'âme. Le montagnard n'a pas ce ressort, il est blasé à cet égard.

Comme nous ne pouvons passer en revue tous les éléments qui contribuent à la beauté d'un paysage, examinons-en un des plus importants. Tout le monde aura remarqué le charme qu'une habitation humaine jette dans un paysage d'ailleurs insignifiant. Combien de vues de petites montagnes ne doivent leur attrait qu'à tel village coquettement situé et animant une contrée, sans lui, triste et monotone! Combien de hauteurs qui ne sont intéressantes que par le château ou les ruines qui les couronnent! Que deviendrait la grâce de bien des campagnes si l'on en enlevait les chalets et les maisons de paysans? Telle vallée n'est pittoresque que par un moulin, un pont jeté par-dessus le torrent. Et pourtant, par l'origine, la couleur, la forme et la disposition,

rien n'est plus étranger à la nature qu'une maison. Il semblerait même qu'elle dût nuire à l'effet du paysage. Elle surgit, avec ses lignes droites, ses angles vifs, de formes diverses et incessamment renouvelées, et oppose au vert de l'herbe, aux couleurs ternes de la terre et des rochers, ses murs blancs et ses toits rouges. Sans doute, le charme d'une chose est rehaussé par la variété, mais non par une variété amoncelée sans ordre, laquelle donne plutôt l'impression du fractionnement et de l'éparpillement. Pourquoi n'est-ce pas le cas ici? En outre, la *loi de la symétrie*, qui est un moment immanent de la *variété*, est directement violée. Et quant au *rhythme* que plusieurs envisagent comme une des conditions essentielles de la beauté, une maison rompt plutôt le rhythme propre à la nature libre. Comment donc expliquer le charme que des habitations humaines ajoutent au paysage?

Simplement par la *signification* que nous leur attachons. Elles sont le produit, le centre, le séjour de l'activité humaine; le théâtre, le témoin des joies et des peines humaines. Ces souvenirs qu'elles éveillent en nous s'ajoutent aux associations que la nature elle-même fait naître et en augmente puissamment la portée. Un détail insignifiant d'une maison peut produire un effet hors de proportion avec l'impression sensible. Ainsi, la fumée qui s'échappe d'un toit, une lumière qui tremble à la fenêtre prêtent au paysage un grand charme, non point parce que nous y voyons simplement une colonne grise ou un point rouge, mais parce qu'ils nous rappellent le poêle chaud, le foyer ardent, les causeries intimes de la famille réunie le soir au coin du feu. Tout cela ne flotte pas en l'air, sans lien avec les objets d'alentour, mais fait corps avec la maison et le paysage entier et contribue au *coloris moral*, bien plus poétique que le simple coloris sensible.

Je passais un été dans le Hartz. En face de ma demeure s'élevait une colline verte que souvent je gravis et d'où la vue s'étendait sur une contrée boisée et montagneuse. Hors la hutte du garde-chasse et une maison voisine, situées au premier plan, on n'apercevait pas une habitation humaine. Seulement, dans le lointain, un pan de toit rouge surgissait de la monotonie de la forêt sombre qui tapissait la montagne. Et ce toit rouge répandait sur ce paysage, d'ailleurs banal, je ne sais quoi d'aimable. Je me disais : Si, sur une toile verte, on faisait une tache rouge de même grandeur, obtiendrait-on l'effet pittoresque de ce toit de tuiles émergeant de la forêt? Non assurément. Une tache rouge sur une toile verte ne saurait me rappeler la vie de l'homme perdu dans la montagne, ses peines et ses joies, comme faisait ce toit rouge enfoui dans les arbres. Et l'un des coryphées de l'esthétique nouvelle, se moquant de moi, me dit froidement que le charme de ce paysage provenait uniquement des proportions musicales de la forme et de la couleur! Mais, je le demande encore une fois, si le charme d'un des nombreux spectacles de la nature est dans l'habile agencement des lignes seulement et le contraste puissant du coloris, comment peut-il être encore question du caractère *romantique, idyllique, historique* d'un paysage?

Il peut arriver qu'une construction nuise à l'effet d'un paysage, au lieu de contribuer, si elle est en contradiction avec ses alentours ou si elle éveille de fâcheuses associations d'idées : un temple grec, par exemple, au milieu des glaces du Groënland, ou une hutte d'Esquimaux sous des palmiers; une fabrique, une voie ferrée, une maison de force dans une riante campagne. On a converti en prisons bien des châteaux et d'anciens cloîtres situés sur les montagnes. Ils ont beau être grandioses et fiers ; quand nous apprenons leur nouvelle destination, le charme du paysage est rompu. Ils éveillent une idée désagréable à l'esprit, qui se reporte aussitôt à la vie misérable des forçats.

Mais comment expliquer l'attrait poétique d'un antique château ou d'une vieille église délabrée? Les ruines d'une misérable hutte ou d'une maison neuve sont loin de produire cet effet. L'impression directe n'est pas plus favorable : les murs lézardés, mutilés, d'un donjon sont une masse grise et informe. Et puis une ruine ne fait-elle pas songer à la destruction, à la dégradation de quelque chose de riche, de grand, de fier ou de saint? Et ne sont-ce pas là de fâcheuses réminiscences? — Néanmoins, ce sont des *réminiscences* qui constituent tout le charme d'une ruine. Les ruines d'un vieux castel évoquent en nous l'image poétique de l'âge chevaleresque. Et puis rien n'est plus agréable que de sortir du cercle de nos émotions ordinaires, émoussées par l'habitude : témoin le plaisir que nous éprouvons à entendre parler d'affreux désastres ou de terribles fléaux quand ils ne nous touchent en rien. On court bien pour voir un incendie et pour jouir de cette émotion assez rare. Mais quand l'attrait de la nouveauté est passé, l'idée de la destruction prend le dessus, et nous voudrions à la place de cette maison qui brûle en voir une neuve dont nous ne nous soucierons pas demain. Car le passé d'une maison vulgaire en proie aux flammes n'a rien qui nous attire, et une nouvelle maison n'a pas encore d'histoire. Il en est autrement des ruines de quelque chose de grand, d'opulent, de fort, de hardi. Quand bien même nous ne connaissons pas le moindre détail sur son passé, nous lui en imaginons un, par association et d'après ce que nous savons de ruines pareilles. Ainsi, les restes d'un ancien château éveillent en nous des souvenirs puissants et variés, et prêtent un vif intérêt à un paysage d'ailleurs monotone. Alternative d'associations agréables et pénibles, où le plaisir toutefois l'emporte et en est rehaussé comme un ressort se dresse à chaque pression momentanée.

Mettons une maison de correction à la place de cette ruine. Au lieu d'assister en imagination à l'histoire longue, accidentée de générations opulentes et fières, on voit les misérables qui habitent cette sombre prison, expiant leurs crimes dans la souffrance et l'ignominie. Spectacle qui réunit ce qui, dans la vie, peut nous affecter le plus désagréablement! L'édifice serait le plus majesteux, le plus beau du monde, l'impression associée l'emportera sur l'impression directe, et nous resterons troublés; tandis qu'à la vue d'une ruine l'effet immédiat, défa-

vorable et mesquin, n'apparaîtra pas, revêtu qu'il est du charme de nos souvenirs.

A. de Humboldt avait donc raison de dire : « Les paysagistes ne trouveront des motifs acceptables que dans les pays civilisés [1] ».

Conclusion. — Fechner est empirique. Certes, son livre ne fera pas le compte des rêveurs et j'ajouterai même des artistes, qui croiront que cette observation froide, méthodique, inflexible n'est pas l'instrument qu'il faut pour saisir le beau. Le semblable seul, diront-ils, goûte le semblable, et l'art, produit de la sensibilité et de l'imagination, c'est-à-dire des deux facultés les plus mobiles, les plus capricieuses, les plus illogiques, ne sera jamais compris du bon sens, de la raison seule. Du moins, ils devront reconnaître que Fechner a eu la prudence de ne pas empiéter sur le domaine qui lui échappe et de se borner à traiter la question empirique du *comment*, laissant aux métaphysiciens le soin de traiter celle du *pourquoi*; qu'en revanche il est passé maître dans le domaine de l'observation, et que c'est par là [2] — comme Hartmann l'a fort bien dit lui-même — qu'il faut commencer. Le mérite de Fechner, dans le livre que nous annonçons, est donc : 1° d'avoir bien montré que la méthode à suivre pour constituer l'esthétique est celle des autres sciences naturelles, la méthode empirique; 2° d'avoir ramené l'émotion esthétique au plaisir et indiqué nettement l'objectif de l'observation empirique en cette science, savoir les phénomènes, les conditions du plaisir.

Le style est lourd, terne, enchevêtré, mais dans les réflexions générales seulement, dans le corps du livre; au contraire, dans les observations de détail, les exemples, il s'anime, devient vif et pittoresque. Nous aurions plusieurs objections à faire, entre autres contre l'idée exclusive que Fechner se fait de la musique [3], en se refusant catégoriquement à lui appliquer, comme aux autres arts, le principe d'association : le son, nous semble-t-il, éveille d'aussi puissantes associations d'idées que la forme ou la couleur. Nous le trouvons sévère à l'endroit du réalisme, trop indulgent pour les peintres amoureux du symbole et qui idéalisent; enfin, d'un engouement inexplicable pour les fadeurs de Cornélius, ce pâle imitateur de Raphaël. Il nous paraît maintes fois bien timide, bien indécis, bien flottant, quand les observations qu'il consigne commandaient une conclusion ferme et nette. Mais ce sont là réserves de détail. En résumé, il y a grand *plaisir* et grand *profit* à lire ce livre : il est donc, selon la définition même de l'auteur, *beau* et *bon*, *kalokagathos*.

G. Calame.

1. Voir les chapitres où le principe d'association est appliqué à la poésie, la peinture, la musique, la sculpture et à l'architecture, 1er vol., XI-XIII, p. 136-184.

2. Cf. *Revue philosophique*, 2e année, novembre 1877, p. 488.

3. Il avoue, d'ailleurs (1er vol., p. 240), qu'il n'est pas musicien.

Lexis : Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft. *Contribution à la théorie des phénomènes sociaux.* Fribourg (Bade), 94 p., 1877.

M. Lexis est connu pour différents travaux de statistique; sa plus récente publication, qui fait l'objet de la présente analyse, renferme, outre une théorie nouvelle et fort plausible des phénomènes de mortalité, une série d'intéressantes recherches sur la proportion suivant laquelle les naissances se répartissent entre les deux sexes, — sujet que l'auteur avait antérieurement déjà soumis à des études suivies, — et les conclusions auxquelles il fut conduit à ce moment se trouvent aujourd'hui pleinement confirmées. Une première partie plus générale sert d'introduction à ces recherches spéciales; nous allons d'abord la passer en revue.

I. La statistique est loin d'intervenir au même titre dans l'étude de tous les phénomènes sociaux; tout secondaire, s'il s'agit de phénomènes réductibles à un schéma typique, ou phénomènes *génériques* (*generische Massenerscheinungen*), son rôle grandit, quand ceux-ci deviennent *concrets* (*concrete M.*); c'est-à-dire quand les faits humains qui en constituent les éléments cessent de présenter, dans leur mode de production, cette uniformité qui permet de les comprendre dans une formule unique. La généralisation du fait individuel, en effet, n'apprendrait rien sur le phénomène total; chacun de ces faits particuliers est une unité concrète; leur sommation devient but principal; la statistique se trouve donc ici sur son véritable terrain; et, de plus, elle s'y établit en science indépendante, les données qu'elle fournit n'ayant plus besoin, pour acquérir une signification, d'être combinées à celles d'autres sciences, comme en économie politique; elles portent leur lumière avec elles.

L'esquisse que l'auteur trace ici de la statistique considérée comme science autonome n'est pas sans intérêt : le point de vue auquel il se place est nouveau; et il ne nous semble point discutable qu'il existe en effet toute une classe de phénomènes — et de ceux qui nous intéressent le plus, ceux de mortalité par exemple — sur lesquels la statistique est seule capable de fournir des notions précises, qui sans elle resteraient pour nous à l'état de présomptions vagues, sans aucune rigueur, et par conséquent sans aucune valeur scientifique; au reste, une science qui exige, pour être cultivée avec fruit, des connaissances d'un ordre aussi élevé que la statistique moderne, ne pouvait emprunter longtemps à d'autres sciences, avec les données de ses problèmes, sa raison d'être : elle devait, comme elle le tente avec M. Lexis, rechercher un domaine qui lui appartînt en propre; elle n'en restera pas moins, il est vrai, l'auxiliaire de l'économie politique, mais les mathématiques ne le sont-elles pas de la physique?

Parmi les indications que nous devons à la statistique ainsi réduite à ses seules ressources, il faut citer en première ligne la constance de certains rapports numériques qu'elle nous fait découvrir dans un grand

nombre de phénomènes sociaux. S'agit-il de phénomènes génériques, de ceux dont nous savons prévoir avec une suffisante rigueur, et suivre dans leur développement à peu près complet, tous les processus individuels, cette constance ne nous étonne nullement; mais où elle nous frappe au plus haut degré, c'est lorsqu'elle apparaît dans les phénomènes concrets, c'est lorsqu'elle affecte des nombres dépendant de faits tels que les naissances, les décès, les suicides, etc., dont la plus grande irrégularité semble être précisément le caractère distinctif.

De l'observation de pareils rapports à l'hypothèse de lois mécaniques régissant des faits humains comme ceux de la nature, il n'y eut qu'un pas pour quelques-uns. On sait la phrase tant répétée de Quételet sur le budget des bagnes et de l'échafaud, et le retentissement qu'eurent plus récemment encore les théories sociales de Buckle. — L'auteur s'élève contre ce déterminisme excessif, et l'on peut dire que, dans tout l'ouvrage, il en poursuit la réfutation.

Et d'abord, il s'attache à bien préciser l'idée que, dans l'état actuel de la science, nous devons nous faire d'une loi naturelle ; il montre ainsi, que si ces rapports numériques dont la statistique nous révèle la constance dans certains phénomènes sociaux, sont dus à l'intervention de véritables lois, tous les faits élémentaires des phénomènes considérés devront individuellement viser à produire cette constance, et, si quelques-uns d'entre eux menacent de l'altérer, il faudra que les autres tendent à faire naître une altération en sens contraire, capable de compenser la première, ce qui suppose qu'entre tous ces faits élémentaires il existe une sorte de solidarité, d'ailleurs visible ou cachée. C'est là un nouveau caractère que nous sommes ainsi conduits à rechercher dans les phénomènes sociaux. Il nous permettra, suivant qu'il se présente ou non, de les classer en phénomènes *connexes* et *non connexes*, classification dont l'importance va bientôt ressortir.

Cette connexité, on le voit, en effet, si elle devait se découvrir dans certains phénomènes concrets, serait pour eux l'indice de l'intervention d'une loi; recherchons donc s'il existe des phénomènes sociaux ainsi constitués, et c'est au calcul des probabilités que nous allons demander le critérium pour les reconnaître.

II. Les phénomènes sociaux offrent cette particularité qu'étant des groupes de faits individuels, on a dans leur étude à s'occuper de *grands nombres* que l'on sait traiter par le calcul des probabilités. Mais dans quels cas et en quelle mesure est-il légitime d'étendre cette méthode de calcul au monde objectif extérieur? à quelles conditions les conclusions auxquelles on se trouvera ainsi conduit seront-elles autre chose qu'un simple jeu des formules? C'est là un point qu'il convient, avant tout, de bien mettre en lumière. T ndis, en effet, que le calcul des probabilités part de l'hypothèse de l'*égale possibilité* de tous les cas, on ne trouve jamais cette condition remplie de réalité. — C'est donc à peine, si l'emploi nous en paraît justifié dans les jeux de

hasard, où notre ignorance nous force à considérer tous les cas comme étant également possibles.

Cependant, si pour certains phénomènes sociaux on fait un grand nombre de séries de Z essais dans le but de découvrir le nombre des cas où l'un des faits élémentaires se produit de telle manière, à l'exclusion de toutes les autres, possibles à des degrés divers, et qu'on trouve que ce nombre reste sensiblement constant et égal à E pour chaque série de Z essais, il peut arriver qu'en prenant le rapport $\frac{E}{Z}$ comme point de départ d'opérations permises dans la théorie des probabilités, on soit conduit à tirer, sur l'ensemble du phénomène, des conclusions qui se trouvent être conformes à celles que fournit l'observation directe. Dans ce cas, le calcul des probabilités acquiert, *par expérience,* une signification objective; le rapport $\frac{E}{Z}$ peut s'appeler *coefficient de possibilité* et devra être considéré comme le critérium *empirique* des conditions générales de possibilité de l'événement.

Mais, pour qu'un coefficient de *possibilité* puisse être considéré comme coefficient de *probabilité* et traité comme tel, la constance approximative n'est pas la seule des conditions requises; il faut encore que ses diverses valeurs convergent, — quand le nombre des essais croît — vers une limite fixe, autour de laquelle elles devront se grouper, comme on va voir que l'exige la théorie.

Une fois qu'on aura la certitude de se trouver en présence d'un véritable coefficient de probabilité, on sera en droit de lui appliquer toutes les règles, tous les artifices du calcul des probabilités.

Dès lors, un événement individuel se produit-il avec une fréquence et des divergences telles qu'il semble dépendre d'un jeu de hasard offrant E chances favorables contre Z—E; le phénomène social considéré est *non connexe*. Nous devons admettre que ses éléments sont tous aussi indépendants les uns des autres que les coups successifs d'un jeu de roulette, où nous ne songeons nullement à supposer qu'une série de vingt rouges influencera le reste du jeu et sera compensée par une égale série de noires. — Si la divergence — ou dispersion — est plus grande qu'on n'est en droit de l'attendre d'un jeu de hasard, la non-connexité est encore moins douteuse. Mais, si elle était sensiblement moindre, il faudrait admettre qu'entre les éléments du phénomène il existe une liaison quelconque, tout comme nous inférons de ce qu'un même coup de dés se reproduit trop souvent, que ces dés doivent être pipés. — Ce serait donc là le critérium des phénomènes concrets connexes.

Mais comment comparer un phénomène social au schéma d'un jeu de hasard? La réponse à cette question est toute mathématique. M. Lexis l'a traitée ailleurs; il ne donne dans son ouvrage qu'un aperçu de la méthode qu'il a suivie : elle ne saurait trouver place ici.

A cette méthode qui est fort longue, l'auteur propose d'en substituer

une autre plus expéditive et le plus souvent suffisamment précise : elle repose essentiellement sur le calcul de la dispersion (ou plutôt de son contraire, la *précision*), par deux méthodes différentes et indépendantes l'une de l'autre, qu'il appelle méthode *combinatoire* ou *statistique* et méthode *physique*. Il résulte de la manière même dont ces deux expressions de la précision sont obtenues que, si celle fournie par la première méthode est égale à l'autre ou plus grande qu'elle, le phénomène considéré est *non connexe;* il serait au contraire *connexe* si la plus petite des deux valeurs était celle donnée par la méthode statistique. On aura donc, suivant les cas, en comparant les deux expressions de la précision, soit une égalité (*a*), soit l'une ou l'autre de deux inégalités (*b*) et (*c*); (*a*) et (*b*) seront des indices de non-connexité, et (*c*) le critérium des phénomènes connexes.

Mais, pour que ces formules (*a*), (*b*), (*c*) soient applicables, il faut que les séries statistiques dont on part pour étudier les phénomènes sociaux soient *typiques*, c'est-à-dire telles que leurs éléments soient la représentation plus ou moins exacte d'un *type constant*, mais exposé, dans sa réalisation, à des causes d'erreur *absolument fortuites*.

Peu de séries statistiques présentent nettement ce caractère, d'une constatation d'ailleurs délicate. Que pendant une période d'années les rapports numériques considérés varient dans un sens déterminé, aussi lentement qu'on le voudra, mais avec persistance; qu'ils présentent pendant vingt années consécutives une tendance à croître, et pendant les vingt années suivantes la tendance contraire, et le calcul des probabilités n'aura rien à voir dans de pareils phénomènes. Ces séries — et la plupart de celles qui dépendent des phénomènes sociaux rentrent dans cette catégorie — sont purement *symptomatiques*, c'est-à-dire qu'elles déterminent, pour certains *symptômes* numériques, un état social, non pas constant, ni même fortuitement variable, mais variable suivant certaines conditions déterminées, quoique inconnues.

Suivons maintenant l'auteur dans les applications qu'il a faites de ces considérations générales à quelques phénomènes particuliers.

III. Il commence par passer en revue différentes moyennes dont M. Fechner a surtout étudié les remarquables propriétés : la *valeur centrale* qui a souvent la même valeur pratique que la *moyenne arithmétique* et qui a sur celle-ci l'avantage de pouvoir se trouver beaucoup plus simplement ; la *valeur de plus grande densité*, c'est-à-dire celle autour de laquelle les valeurs particulières se groupent le plus étroitement et en plus grand nombre. Ces différentes moyennes peuvent se confondre ; quand elles le sont toutes trois, le cas est particulièrement digne de remarque; quand, de plus, les valeurs particulières se groupent, conformément à la loi du hasard exprimée par la fonction F (u), autour de cette triple moyenne, celle-ci prend le nom de *moyenne typique*, et il faut la considérer — comme l'a d'ailleurs déjà fait Quételet — comme étant la valeur normale d'une grandeur susceptible de varier par hasard, à moins de recourir à l'intervention de quel-

que puissance mystérieuse voulant ce groupement. — M. Lexis pense que la considération de la moyenne typique est appelée à rendre de grands services dans beaucoup de recherches anthropométriques et ethnologiques ; il se propose de l'appliquer ici à une question purement statistique, celle de l'ordre d'extinction d'une génération.

On a fait, comme on sait, de nombreux essais pour exprimer par des formules plus ou moins empiriques les prétendues *lois de mortalité ;* citons les noms de Lambert, Babbage, Moser, Gompertz, Edmonds, Makeham, Lazarus, etc. La théorie de M. Lexis éclaire d'une vive lumière cette obscure question.

On peut admettre que la constitution organique de l'homme, de même qu'elle détermine une taille normale du corps humain, règle également une durée normale de la vie ; il s'agissait de découvrir cette durée normale, si elle existe, et de montrer qu'elle est bien une moyenne typique ; c'est ce qu'a fait M. Lexis.

Il prend sur une ligne horizontale une série de points qui se succèdent comme les naissances pendant une période donnée ; en ces points, il élève des ordonnées perpendiculaires dont chacune sera la *ligne de vie* d'un individu ; ces lignes auront des longueurs respectivement proportionnelles à la durée de la vie des individus auxquels elles sont affectées et se termineront au moment de leur décès par un *point de mort.* On pourra supposer ensuite toutes ces lignes condensées en une seule, car l'époque de la naissance ne semble pas devoir exercer une influence sur la durée de la vie, et il sera facile d'étudier sur cette ligne principale le mode de groupement des points de mort. — Or, ces points présentent dès l'origine un maximum de densité; celle-ci diminue rapidement et atteint un minimum entre la dixième et la quinzième année; à partir de là, elle croît lentement pendant un certain temps, puis plus rapidement à partir de 55 à 60 ans, atteint un second maximum vers 70 ans [1], et décroît enfin assez rapidement. — S'il existe une durée typique de l'existence humaine, elle devra être représentée en grandeur par l'ordonnée du second maximum; car, comme le montre l'auteur, il faut faire abstraction des décès survenus pendant la période de l'enfance et de ceux qui doivent être considérés comme prématurés. Le groupe des décès normaux s'étendrait, des deux côtés du maximum, pendant une période totale d'une trentaine d'années. — Ce groupe est d'ailleurs constitué conformément à la fonction F (u), comme le prouve la concordance généralement satisfaisante, quelquefois frappante, des nombres fournis par cette fonction avec ceux que l'auteur a extraits de différentes tables de mortalité. — Grâce à cette théorie de l'âge normal, nous avons pour nous renseigner sur l'évolution que subit la mortalité à travers les temps et dans les différents pays, des points de repère infiniment plus précieux que cette notion si vague de l'âge

1. Ce fait que la machine humaine est organisée pour fonctionner pendant environ 70 ans n'est pas connu d'aujourd'hui, certes, puisque déjà nous le trouvons mentionné dans un des psaumes : Ps. XC. 8. 10.

moyen, à laquelle nous étions jusqu'aujourd'hui réduits; âge normal, groupe de décès normaux, grandeur absolue de ce groupe et dispersion présentée par ses éléments, morts prématurées et mortalité de l'enfance : tels sont, isolés, susceptibles d'être étudiés à part, les divers facteurs de cette *Massenerscheinung* qui s'appelle la mortalité; telles sont les variables dont l'âge moyen n'est, on le voit maintenant, qu'une fonction fort complexe, par conséquent insoluble et sans signification précise.

IV. Dans un autre ordre de phénomènes, on découvre également des séries typiques où la dispersion est normale : ce sont les séries fournies par les rapports des naissances masculines aux naissances féminines.

Pour prouver que ces séries sont à dispersion normale, l'auteur calcule, à l'aide des données fournies pendant trois ans (1870-72), par l'observation des naissances dans les trente-quatre cercles de Prusse, la précision, d'une part suivant la méthode *combinatoire*, d'autre part suivant celle des *moindres carrés;* il compare les résultats fournis par ces deux méthodes distinctes et fait ressortir leur concordance, qui paraîtra, en général, assez satisfaisante, si l'on tient compte du nombre relativement peu considérable des observations. — Il doit donc exister parmi ces rapports une *moyenne typique*, autour de laquelle les autres valeurs devront se grouper conformément à la fonction F (u) : c'est ce qu'a également montré l'auteur. — Il trouve que cette valeur typique $= \frac{515}{485}$. — Suivant M. Lexis, cette constance dans la fréquence relative des deux sexes tiendrait à certaines conditions physiologiques spéciales du sexe féminin, et, sans choisir entre la théorie qui attribue des sexes aux germes eux-mêmes et celle de Thury, qui veut que la différence des sexes soit le résultat d'une plus ou moins grande maturité de l'œuf humain, il admet que des germes de l'un et de l'autre sexe, en rapport égal à celui qu'on observe parmi les naissances, sont exposés à la fécondation. — Les naissances gémellaires, interprétées comme le fait l'auteur, semblent justifier cette manière de voir.

Nous trouvons ensuite, étudiées d'après la même méthode, la mortalité des enfants en Belgique, la statistique des noyés par suite de suicide et celle des accusés absous en France : les séries qui fournissent ces phénomènes sociaux sont purement *symptomatiques*.

Enfin, l'auteur tire de l'ensemble de ses recherches quelques conclusions générales où il fait une large part à la liberté humaine : aucun des phénomènes sociaux jusqu'ici observés ne répond à l'inégalité (*c*) ; bien plus, les séries typiques à dispersion normale sont elles-mêmes fort rares, et l'auteur n'en a pas jusqu'ici découvert d'autres que celles indiquées plus haut. Alors même donc que l'humanité resterait en place, la formule la plus rigoureuse à laquelle on pourrait espérer ramener les phénomènes qui la concernent serait celle de la dispersion normale; et dans ces cas, les faits élémentaires seraient tout aussi indépendants

les uns des autres, que le sont les coups de dés successifs d'une très-grande série, où les six nombres sortent avec une fréquence sensiblement égale.

H. LAUDENBACH.

M. Hess. DYNAMISCHE STOFFLEHRE. — I, KOSMISCHER THEIL : *Allgemeine Bewegungserscheinungen und ewiger Kreislauf des Kosmischen Lebens.* — THÉORIE DYNAMIQUE DE LA MATIÈRE. — I, PARTIE COSMIQUE : *Mouvement universel et circulation éternelle de la vie cosmique* (Paris, 1877, 182 p. in-8°, avec cinq planches, chez Joseph Baer).

Cet ouvrage allemand, écrit et publié à Paris, est malheureusement une œuvre posthume. L'auteur, qui a passé en France une grande partie de sa vie comme réfugié politique, était un esprit hardi, à la fois savant et philosophe, qui depuis longtemps se consolait par des travaux de haute spéculation des épreuves de sa jeunesse. Il s'était d'abord consacré aux sciences naturelles et avait donné des articles d'astronomie dans une *revue* intitulée « Natur », que publiait Karl Müller à Halle. Membre correspondant de la Société philosophique de Berlin et rédacteur de la *Rheinische Zeitung*, il fonda lui-même, en 1845, à Elberfeld, une publication bientôt interdite par le gouvernement prussien, *Gesellschafts Spiegel* (le *Miroir de la société*). Dès lors, il vécut presque toujours hors de son pays, principalement chez nous. Passionné pour la Révolution française et pour la cause populaire, les questions politiques et sociales étaient l'objet de sa prédilection. Le grand ouvrage dont il n'a pu achever qu'une seule partie sur trois était lui-même, malgré son caractère exclusivement théorique, inspiré surtout par ce goût dominant pour l'étude des phénomènes sociaux [1]. La 3e partie tout entière devait être consacrée à cette étude, mais elle nous manque, ainsi que la 2e, qui devait traiter de la vie organique.

Tâchons de saisir, dans ce que nous avons, la pensée générale de l'auteur. Quelle était cette vaste conception philosophique qui, embrassant à la fois l'astronomie et la science politique, avait pour base une théorie de la matière et pour couronnement une théorie de la vie sociale ? La *Partie cosmique* , que nous avons sous les yeux , est précédée heureusement d'une *Introduction*, où M. Hess s'est attaché à faire comprendre quel point de vue était le sien dans cette tentative de « synthèse universelle ».

D'abord, c'est une synthèse « rigoureusement scientifique » qu'il entreprenait, prétendant éviter les hypothèses et rester toujours assez près des faits pour satisfaire les savants spéciaux, même pour leur « aplanir la route ». Eût-il tenu cette promesse, toujours faite et toujours

1. Le seul livre qu'il eût publié avant d'entreprendre celui-ci a pour titre *Rome et Jérusalem* (Rom und Jerusalem), Breslau, 1862.

oubliée par tous les auteurs de systèmes? Nous l'ignorons; mais nous avons peine à croire avec lui que l'état présent de la science comporte tant de rigueur dans une telle entreprise. Il n'est ni possible, ni d'ailleurs nécessaire de s'interdire les hardiesses dans une construction de cette ampleur : il suffit de rester fidèle à l'esprit des sciences et de respecter toutes les vérités acquises. Si l'auteur l'a fait scrupuleusement, c'est beaucoup; mais j'ai peur qu'il n'y ait déjà dans cette cosmologie philosophique, sur laquelle tout le système devait reposer, quelques propositions et déductions auxquelles plus d'un astronome refuserait de souscrire. Lui-même n'avoue-t-il pas que l'astronomie physique (dont il ne peut se passer) est encore tout à fait dans l'enfance, n'étant née que tout récemment avec l'analyse spectrale? Au reste, il se déclare pour le *monisme*, c'est-à-dire pour une théorie métaphysique, qu'il reconnaît devoir à Hegel et à Spinoza; il est clair qu'en cela il dépasse infiniment la sphère des sciences positives et des vérités établies.

Il y a pourtant quelque chose qui lui est propre dans sa conception des rapports de la métaphysique et de la science. Il admet « l'identité des lois de la nature avec les lois de la pensée », c'est-à-dire l'axiome même de Spinoza : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum;* mais il ne faut pas, dit-il, en conclure qu'on puisse, d'après l'ordre et la liaison logique des idées, connaître *à priori* l'ordre et la liaison des choses ou des faits. La critique kantienne a détruit cette prétention, et les successeurs de Kant ont eu tort d'oublier que les faits ne peuvent être connus que par l'expérience. Seulement les expériences accumulées, se coordonnant en un tout, s'organisant en système dans l'esprit, rendent possibles et naturelles des conclusions de ce qu'on sait à ce qu'on ignore encore. Mais ces conclusions sont inductives, et elles demeurent à l'état d'hypothèses jusqu'à ce que l'expérience les ait à leur tour confirmées. En réalité, Spinoza lui-même était arrivé par une induction de ce genre, fondée sur l'acquis scientifique de son temps, à sa conception synthétique de l'univers, à ce monisme « d'où procède toute la philosophie moderne ». Et ce n'est que par suite des vieilles habitudes métaphysiques, dont il n'était pas délivré, qu'il a présenté sous forme déductive et mathématique ce qu'en réalité il devait à la méthode inductive.

Cette méthode ne peut, selon M. Hess, que renvoyer dos à dos matérialistes et spiritualistes. Le matérialisme a plus de valeur scientifique, le spiritualisme plus de valeur morale; mais l'erreur est la même des deux côtés : de part et d'autre, on réalise des abstractions, et l'on donne ces abstractions réalisées, la matière éternelle, l'âme distincte et immortelle, comme explication des phénomènes physiques et des faits de conscience. C'est un pur malentendu, car on n'explique rien de la sorte, « pas plus que l'on n'explique la vie en admettant que des germes vivants ont existé de toute éternité, même au temps où notre planète n'était qu'une masse fluide, d'une température nécessairement mortelle à tout organisme. » Matière éternelle, esprit impérissable,

deux faces d'une seule réalité, l'envers et l'endroit d'une même étoffe. Ce qui est éternel, c'est l'univers, parce qu'il se reproduit et se rajeunit perpétuellement jusque dans ses moindres parties. « L'erreur du matérialisme est de confondre la *reproduction*, qui éternise la *vie*, avec la *persistance dans l'être*, qui éterniserait la *mort*. *Rien* n'est immortel, quant à la *durée; tout* est immortel, en ce sens que tout se reproduit sans fin. Mais nous ne connaissons que ce qui dure, et la science a pour objet de rechercher les conditions d'existence des *phénomènes*. L'éternel n'est pas un phénomène, n'est subordonné à aucunes conditions; ce n'est donc pas un objet de science, et il ne sert de rien de parler de cet « inconnaissable ».

Ce qui est vrai, c'est qu'il y a des phénomènes *fondamentaux*, non pas éternels (ce serait une contradiction) ni inconditionnés (nul phénomène ne peut l'être), mais qui se retrouvent au fond de tous les autres. La *pesanteur* et la *chaleur*, voilà ces phénomènes fondamentaux.

Ce sont des manifestations du mouvement, distinctes, mais inséparables, base à la fois de la vie cosmique, de la vie organique et de la vie spirituelle. La pesanteur réunit, concentre et lie ce que la chaleur a écarté; la chaleur dilate et sépare ce que la pesanteur a condensé et rassemblé. Pas de pesanteur sans chaleur, parce que cela seul peut être contracté, qui était auparavant dilaté : de même, pas de chaleur sans pesanteur. L'une est la prédominance du mouvement centripète, l'autre du mouvement centrifuge. Elles sont entre elles dans le rapport d'action à réaction. Mais c'est là précisément ce qui caractérise la vie et la conscience : « aussi la théorie mécanique des forces doit-elle être complétée par la théorie dynamique de la matière. » La conception matérialiste des choses est un dualisme contradictoire, posant d'un côté la *force*, increéée, indestructible, réelle et agissante, et de l'autre la *matière* ou les atomes, autre réalité également éternelle, sauf à déclarer ensuite ces deux réalités nécessairement unies et inconcevables séparément. Non, la matière n'est rien que la somme de ses propriétés, lesquelles ne sont que des phénomènes de mouvement. Tous les phénomènes, aussi bien les plus individuels comme ceux de la vie et de la conscience, que les plus généraux, comme la pesanteur et la chaleur, sont des mouvements par lesquels se manifeste la force vive partout répandue. « Tout centre de gravitation dans l'univers est un centre d'actions et de réactions à la fois. Or il y a de tels centres partout, non-seulement dans les corps, mais en tous les points de l'espace cosmique. Chaque point de l'espace, à chaque moment donné, est un tel centre, c'est-à-dire est un point vers lequel tendent de toutes parts des mouvements convergents et duquel des mouvements divergents partent dans toutes les directions. » L'univers, en un mot, n'est fait que de « forces vivantes ».

On reconnaît là une conception analogue à celle de Leibnitz : il semble que tout dynamisme doive nécessairement ressembler à la théorie des monades. Seulement Leibnitz admettait des monades en nombre litté-

ralement *infini*, non-seulement dans le tout, mais encore dans la moindre portion du monde. M. Hess semble avoir compris qu'un *nombre infini* est chose contradictoire, et qu'aucune réalité donnée ne saurait être infinie. « Toute existence, dit-il, est limitée dans le temps et dans l'espace, commence et finit. »

Selon la tendance naturelle de tout dynamisme, surtout du dynamisme moniste, M. Hess pose ensuite, comme loi universelle, l'évolution. Cela est dans la logique de son système et en complète la physionomie. « Le spiritualisme, dit-il, ayant commencé par séparer à tort ce qui est uni dans la nature, demande ensuite comment la vie a pu sortir de ce qui est sans vie, la pensée de ce qui est sans conscience; » mais c'est une pétition de principe provenant d'un « préjugé que nous a légué l'époque paléontologique de la vie sociale ». D'un œuf microscopique sort un homme avec le germe de toutes les qualités intellectuelles et morales : on ne voit rien là que de naturel; il ne l'est pas moins que des mondes, des organismes et des êtres pensants, aient pour point de départ de leur développement des centres cosmiques d'actions et de réactions. Ces centres de force « sont aussi des germes ». Seulement l'évolution d'un individu est un fait d'expérience, et il est visible pour tous qu'il n'y a là qu'une même vie se reproduisant et repassant toujours par les mêmes phases; tandis que la vie totale (tour à tour cosmique, organique et sociale), n'accomplissant pas son cercle sous nos yeux, il est plus difficile d'y reconnaître des phases diverses d'une vie unique se reproduisant, elle aussi. — M. Hess se propose précisément de retracer en ses principaux traits le cours circulaire de la vie universelle.

Son entreprise rappelle par là celle de Moleschott (*Der Kreislauf des Lebens; — Die Einheit des Lebens*); et il n'échappe à personne que sa théorie implique ce qu'on appelle la génération spontanée, thèse qui passe pour essentiellement matérialiste. Mais voir en lui pour cela un matérialiste, ce serait aller d'abord contre ses dénégations expresses, et méconnaître ensuite le véritable esprit de sa doctrine. De même qu'il se sépare de Spinoza par son refus formel d'admettre une substance indéterminée et infinie, et professe, à l'encontre des panthéistes ses maîtres, un phénoménisme décidé, de même il y a un abîme entre lui et les matérialistes, parce que, loin de faire naître la vie et la pensée du sein d'une matière brute, il met tout d'abord au fond de tout la pensée et la vie. On pourrait même dire qu'en fin de compte sa doctrine un peu pressée se trouve être un idéalisme, car s'il n'y a que des phénomènes, comme un phénomène ne peut nous être donné qu'à l'état de représentation , il s'ensuit qu'en dernière analyse c'est la pensée, et non la chaleur ou la pesanteur, qui est le phénomène « fondamental ».

Mais il ne faut pas presser outre mesure une théorie dont la prodigieuse étendue rendait presque impossible le rigoureux agencement des parties, quand même l'auteur eût eu des années pour l'achever. A

plus forte raison serait-il injuste de relever les incertitudes de pensée, les défauts de précision ou même les contradictions qui se concentrent dans l'abrégé si court et si rapide que nous en avons. Ne pouvant plus attendre d'éclaircissements sur une doctrine dont l'ensemble n'est qu'esquissé à grands traits dans une préface et dont la mise en œuvre a été interrompue par la mort, il serait assez vain de la soumettre à une critique serrée. C'est aux physiciens à dire si la cosmologie de M. Hess, la seule partie du système qui soit achevée, ne contient rien que de conforme aux données de la science. Peut-être trouveront-ils quelque témérité dans certaines conséquences que l'auteur croit pouvoir tirer de son dynamisme, par exemple quand il semble voir dans la pesanteur seule une source de chaleur suffisante pour préserver à jamais le monde du refroidissement définitif qui amènerait la mort universelle. Sans doute, les molécules incandescentes de la matière solaire, à mesure qu'elles se refroidissent à la surface, doivent retomber vers le centre et, par leur chute même et leur choc, engendrer à nouveau de la chaleur; mais cela peut-il durer sans fin, et n'y a-t-il pas, somme toute, une continuelle déperdition de calorique par le rayonnement? M. Hess, qui n'admettait pas d'espace vide, qui mettait des forces partout, voyait sans doute dans la réaction de ces forces une garantie contre la perte sans retour de la chaleur solaire; mais ce point de sa doctrine reste pour moi fort obscur, et je ne vois pas bien comment il conciliait avec sa théorie le refroidissement apparemment irrémédiable de la lune, et tant de faits qui donnent lieu de craindre le triomphe final de la force centripète sur la force centrifuge.

Mais je ne pourrais, avec une compétence suffisante, le suivre sur ce terrain. Je n'ai voulu que signaler aux lecteurs qui ont du goût pour les vastes synthèses de ce genre, cette nouvelle tentative de « philosophie scientifique ». Ils y trouveront, à côté des traits communs à tous les systèmes *monistes* et *évolutionnistes*, si fort en faveur aujourd'hui, des traits vraiment originaux. Ainsi l'auteur, quoique ardent partisan du progrès, se sépare nettement sur ce point des écoles dont il se rapproche le plus, quant au reste. Il ne croit ni à un progrès nécessaire, ni à un progrès infini. En fait, le progrès semble bien être le vœu de la nature et sa loi, puisqu'elle fait succéder à la vie purement cosmique, que le soleil nous présente dans toute son intensité, la vie organique sur les planètes refroidies, et plus tard la vie sociale. Cette vie sociale elle-même a ses progrès, et le plus grand de tous a été la révolution française, « qui a fait succéder une époque toute nouvelle aux âges paléontologiques de l'histoire. » Mais ce progrès *réel* n'est pas encore général, ne se continuera pas de lui-même et ne sera pas sans terme. — Il y a là des passages où l'auteur parle en homme qui admet, ou plutôt proclame et réclame, dans la « sphère sociale », l'intervention de la liberté : on regrette de n'avoir pas sur ce point un développement explicite de sa pensée. De même, ce qu'il laisse voir de sa façon d'envisager les rapports historiques des grandes civi-

lisations aryennes et sémitiques pique la curiosité sans la satisfaire.

En somme, les lacunes, les incohérences, inévitables, je le répète, dans une telle composition, permises à plus forte raison dans une ébauche hâtive, n'empêchent pas la doctrine de M. Hess d'avoir au moins ce genre d'unité qui tient à la sincérité et à la tendance toujours élevée de la pensée. Une petite phrase marque bien le caractère général de son dynamisme : « Si toute respiration, dit-il quelque part, est une combustion, toute combustion aussi est une respiration. » Il ne fait donc point apparaître la vie à la suite des phénomènes physico-chimiques, sans avoir commencé par concevoir ces phénomènes eux-mêmes à l'image de la vie. Ainsi, en tout, ce n'est qu'en apparence qu'il tire le plus du moins, et la pensée de la force brute ; en réalité, c'est à la tendance inverse qu'il obéit, c'est-à-dire au besoin proprement métaphysique d'expliquer l'inférieur par le supérieur, puisqu'il pose en principe que « tout ce qui apparaît à l'état éveillé et libre dans les degrés les plus élevés de la vie se trouvait déjà aux degrés inférieurs, latent, enchaîné et endormi. »

HENRI MARION.

Ferraz. PHILOSOPHIE DU DEVOIR. 3e édition. Paris, Didier, 1878.

Cette 3e édition, « corrigée et augmentée, » sera consultée avec intérêt par ceux qui se préoccupent de la situation des études morales en France. On y trouvera un exposé judicieux et complet des thèses classiques en cette matière. C'est une sorte de manuel, et un manuel bien fait. On sait qu'en général la direction des idées philosophiques au sein de l'Université ne relève plus de l'école éclectique; mais, pour la morale, l'enseignement public en est à peu près resté au *Cours de droit naturel* de Jouffroy. M. Ferraz, tout en étant très-attaché à la doctrine traditionnelle, a fait effort pour la rendre plus précise et sur un point essentiel pour la renouveler.

La division générale est très-simple. M. Ferraz traite successivement *de la cause de nos actions ou de la liberté*, qu'il défend contre les objections ordinaires du déterminisme ; — *de la règle de nos actions ou du devoir*, qu'il oppose aux mobiles passionnés ou intéressés des morales hétéronomes ; — *de la fin de nos actions ou du bien*, qu'il définit par l'idée de perfection ; — *des qualités de nos actions ou de la moralité*, dans l'appréciation de laquelle il détermine le rôle de la conscience et le rôle du raisonnement ; — *des conséquences de nos actions ou de la moralité*, ce qui le conduit à exposer la conception religieuse où, selon l'expression reçue, la morale trouve son couronnement. Ces indications donnent une idée suffisante de l'ensemble de l'ouvrage. Nous irons tout droit aux idées originales qu'il présente, et nous appellerons l'attention du lecteur sur deux discussions fort intéressantes en elles-mêmes, et dont les conclusions méritent d'être examinées de plus près.

I. La morale peut-elle recevoir la forme scientifique? MM. Cousin et J. Simon, en faisant de la conscience un oracle infaillible qui décide immédiatement du caractère moral de chaque action en particulier, suppriment toute science de la morale. « La morale est simplement l'art d'interroger la conscience. » (J. Simon.) En effet la plupart de nos jugements moraux ne supposent ni de nombreuses expériences ni de longs raisonnements. Le vulgaire dont l'esprit n'est pas gâté par l'esprit de système et qui suit la simple nature apprécie souvent le bien et le mal, avec plus de rectitude que les casuistes de profession. Enfin la pureté de l'intention passant avant les conséquences de l'action, tout le devoir est d'agir selon la conscience. — A cela on répond (MM. Oudot, Wiart, etc.) que la conscience est manifestement sujette à faillir; l'histoire de l'humanité est trop souvent l'histoire de ses aberrations. De plus, les arrêts qu'elle rend ne sont pas absolus et inexplicables; ils se fondent sur des principes très-simples et peuvent varier avec la matière à laquelle ces principes s'appliquent. En dernier lieu, le bien vouloir a pour but le bien faire; la morale a donc pour domaine le champ de l'activité humaine tout entière et comprend l'étude de la politique, de l'économie politique, et, en général, la science de l'homme individuel et social. — Voilà les deux thèses opposées. Voici comment M. Ferraz les concilie. Dans la morale générale, la conscience est souveraine ; dans la morale particulière, le raisonnement et la science sont indispensables pour éclairer le sentiment, sans le rendre d'ailleurs jamais inutile. En effet, pour les principes de la morale, la conscience les aperçoit par « intuition ». La moralité a ses axiomes, comme la géométrie, et la raison pratique est aussi absolue, aussi infaillible que la raison pure dans l'établissement des axiomes. Pour les devoirs particuliers, au contraire, le raisonnement seul peut déterminer les conditions d'application des principes. Par exemple, « les questions relatives aux personnes et aux biens, au travail et à la propriété, à l'éducation et au gouvernement dans leur rapport avec la moralité, ne peuvent être résolues sans une étude expérimentale et raisonnée des éléments qui les composent. » Il y a là « un point de vue nouveau », que l'auteur signale comme devant déterminer dans la science morale « une révolution immense dont la plupart des esprits philosophiques de nos jours ne semblent pas se douter » (p. 288-329).

Cette conclusion se rattache, comme on le voit, à la distinction de la morale générale et de la morale particulière. Or, si l'on substituait à cette division toute scolastique la distinction autrement profonde de la morale pure ou théorique et de la morale appliquée, on arriverait à prendre une idée plus exacte du rôle respectif de la science et de la conscience dans la direction de la vie humaine. Sans doute il est bien vrai que l'application de la morale à la science de l'humanité est une vue féconde et souvent méconnue de nos jours, car elle s'oppose directement aux considérations historiques que la philosophie de l'évolution consacre et propage. Mais la systématisation des devoirs et des droits

dans les sociétés d'ordre divers que les hommes ont établies entre eux n'est possible que si la fin suprême de l'homme en général a été d'abord déterminée rationnellement, et cette détermination est évidemment une œuvre de la raison abstraite et réfléchie. Comment un recueil de préceptes empiriquement recueillis dans le champ de la conscience servirait-il de base à une organisation scientifique de la vie? Ce ne sont pas les relations plus ou moins constantes données en fait comme l'objet auquel s'appliquent nos conceptions morales qui transformeraient des croyances instinctives en lois rationnelles ; au contraire, elles ne peuvent qu'altérer la rigidité des formules établies dans l'idéal et dégrader la pure notion de moralité. Il sera bon néanmoins d'appliquer encore le raisonnement à cette sphère trouble et mobile où le devoir idéal s'allie à la réalité brutale; mais on sera forcé de recourir tour à tour à des procédés inductifs et déductifs, et on n'atteindra la définition d'un devoir pratique que par une série de tâtonnements [1]. Aussi conviendrait-il de renverser la formule de M. Ferraz et de faire la plus grande place à la conscience et au sentiment dans la morale appliquée. Là « où la difficulté n'est pas de faire son devoir, mais de le connaître », c'est-à-dire dans la sphère pratique, l'essentiel est de le vouloir faire. Au contraire, dans la morale théorique, le but étant de construire le système de la vie humaine, le penseur ne doit plus demander à la conscience morale que quelques axiomes *formels* ou plutôt un seul, si c'est possible, par exemple l'affirmation d'un impératif catégorique. Quant aux prétendues intuitions de la conscience, on ne doit y voir que des préjugés du sens commun. La philosophie intuitionniste sous toutes ses formes est toujours une philosophie paresseuse.

II. C'est dans la définition de l'idée du bien que M. Ferraz abandonne les enseignements de Jouffroy et tente de déterminer différemment le principe de la morale. C'est le morceau capital de l'ouvrage. On se rappelle comment Jouffroy ramène le bien à la fin de l'être et demande la connaissance de la fin de chaque être à l'étude de sa nature. M. Ferraz fait à cette théorie les objections suivantes: 1° La nature d'un être se résout dans la totalité de ses penchants. Elle n'est donc pas adéquate à l'idée du bien rationnel; tout ce qui est naturel n'est pas bon. 2° L'obligation morale ne s'explique pas par la subordination de la fin de chaque être à la fin suprême de l'univers; un être isolé du monde aurait encore des devoirs. 3° Toute fin n'est pas absolument bonne; la fin des animaux, par exemple, ne peut être considérée comme sacrée pour l'homme. 4° Enfin il n'est pas logique de passer de la fin totale de la nature humaine à une fin plus restreinte, la formation de la personnalité morale, en se fondant sur cette raison que l'homme ne peut atteindre toute sa fin dans les conditions de la vie actuelle. En résumé Jouffroy a juxtaposé deux définitions de la loi morale fort différentes, l'une provisoire et empirique : l'homme doit se développer conformé-

1. Cf. Renouvier, *Science de la Morale*, tome Ier, p. 308 et suiv.

ment à sa nature; l'autre donnée pour définitive, mais arbitraire et mystique : l'homme doit développer sa personne morale pour atteindre dans une existence ultérieure le développement complet de sa nature (p. 215-245).

La théorie de Jouffroy ainsi renversée, M. Ferraz expose la sienne. La raison nous découvre deux espèces de rapports, les rapports de grandeur et les rapports de perfection. Les premiers sont purement spéculatifs ; les seconds règlent la pratique. Les uns sont l'objet des sciences de la nature ; les autres sont l'objet de la morale. Tout être a sa perfection propre, son idéal, qu'il ne réalise pas toujours, mais que la raison conçoit. Déterminer les rapports de perfection, l'excellence relative des êtres entre eux, et, pour chaque être, de ses éléments constitutifs, c'est déterminer l'idée du bien. Le bien de l'homme, par exemple, c'est l'idéal de l'homme en tant qu'homme; c'est la perfection de notre nature, impliquant une subordination de nos penchants naturels. L'idée de bien se ramène donc à l'idée de perfection. Mais l'idée du bien enveloppe l'idée du devoir, et la détermination de l'idée du bien fournit le principe de la détermination des devoirs. Voilà donc la morale tout entière scientifiquement constituée (p. 257-273).

Cette conception n'est pas nouvelle. M. Janet, qui l'a adoptée pour son compte dans un livre récent, a pris soin d'en montrer le germe dans la philosophie de Leibniz. Jouffroy, dans sa revue historique des systèmes de morale, l'avait exposée d'après Wolf et brièvement critiquée. Cependant il est permis de se demander si au fond elle diffère beaucoup de la sienne. Comment distinguer en morale la fin d'un être de l'idéal de cet être? C'est ici surtout que la cause formelle et la cause finale s'identifient. Quand Jouffroy rapproche peu à peu, avec ses lenteurs ordinaires, la fin de l'homme et sa nature, il n'entend pas par la nature de l'homme la totalité des actes ou des penchants de tous les individus du genre humain, mais ceux qui sont essentiels au genre, à l'homme en général, autant dire ceux qui sont bons : on tourne dans une sorte de cercle. On arrive à peu près au même point avec l'idée de perfection. La perfection est le plus haut degré possible d'une qualité, c'est le superlatif de la qualité dont on parle (blancheur parfaite), et, en ce sens, elle n'implique aucune distinction morale. L'idée de bien apparaît quand il s'agit de la perfection d'un être. Comme tout être est constitué non par une juxtaposition, mais par une subordination de caractères, pour qu'un être soit parfait, il faut que les qualités hiérarchisées qu'il enveloppe soient développées selon certains rapports, divers selon les cas, et parfois tels qu'ils impliquent l'imperfection de quelques-uns des éléments composants. Les caractères essentiels sont dits *meilleurs* que les autres ; le bien d'un être désigne ce qui est essentiel à sa nature. Et il ne suffit pas de répéter que le bien est de vivre conformément à l'idée de perfection. Le problème moral dans cette conception du bien est de déterminer l'ordre de subordination réelle des caractères constitutifs de la nature humaine. On revient ainsi

à Jouffroy, et il y aurait avantage pour la doctrine à reprendre la question au point précis où Jouffroy l'a abandonnée. Car, en morale comme en psychologie, cet esprit si sincère, si scrupuleux, mais en somme si peu pénétrant, s'est épuisé en considérations préliminaires. Il s'est toujours arrêté aux portes de la science, il n'a vu que de loin la terre promise.

Maintenant est-ce à dire que l'idée du bien ou de la perfection, quelque nom qu'on lui donne, soit l'idée morale elle-même en ce qu'elle a d'irréductible? Ou doit-on, selon la pensée de Kant, regarder comme telle l'idée du devoir? Autrement dit, une action est-elle obligatoire parce qu'elle est conçue comme bonne, ou est-elle bonne parce qu'elle est conçue comme obligatoire? C'est le point décisif en morale. MM. Ferraz et Janet sont d'accord pour trancher la question contre Kant. M. Janet particulièrement soutient l'antériorité du bien sur le devoir avec sa netteté d'argumentation habituelle. Il demande comment le bien cesse d'être le bien, parce qu'il n'est pas considéré relativement à une volonté, et comment une règle oblige la raison, si l'on n'en donne aucune raison. Il ne refuse pas à la rigueur d'admettre que l'impératif catégorique est un jugement synthétique *à priori;* mais, en ce cas encore, un tel jugement serait, d'après lui, la synthèse *à priori* des idées de bien et d'obligation [1].

Ceux qui aiment à scruter les principes et sont curieux des discussions de ce genre se rappellent peut-être que la thèse de M. Janet a été l'objet dans la *Critique philosophique* d'un commencement de réfutation qui est restée inachevée [2]. C'est peut-être que la pensée de Kant excède les bornes du néo-criticisme aussi bien que de la morale éclectique; elle tient, semble-t-il, à ce qu'il y a de plus intime dans le kantisme, et en dehors de cette doctrine elle ne paraît plus soutenable. Malheureusement, la morale éclectique roule dans son sein des courants d'origine diverse, et il n'est pas toujours possible de marier leurs eaux ensemble et de les renfermer dans les mêmes rives. On y peut distinguer, par exemple, au milieu d'idées platoniciennes et chrétiennes, tout un ensemble de maximes kantiennes comme celles-ci : il n'y a d'absolument bon que la bonne volonté ; — c'est l'intention qui fait la moralité de l'acte ; — la conscience morale est souveraine pour prononcer sur le bien et sur le mal; — la loi morale est un impératif catégorique, etc. : toutes maximes que M. Ferraz accepte et qu'on trouve reproduites dans la plupart de nos traités classiques. Or, voyez la difficulté. Si le bien est antérieur au devoir, il y a un bien réel, un bien absolu sans égard à la volonté; donc la volonté peut être un bien partiel; elle n'est plus tout le bien, le seul bien. On distinguera sans doute entre le bien réel et le bien moral. La bonne volonté, n'est-ce pas précisément le bien moral, la seule chose moralement bonne? Oui, sans doute, si par bonne volonté on entend la volonté droite, la volonté du vrai bien;

1. Janet, *la Morale*, p. 34.
2. *Critique philosophique*, 4e année, nos 47-48.

et la proposition se réduirait à une définition verbale. Mais la bonne volonté, comme on l'entend d'ordinaire, est sujette à l'erreur; elle peut, en cherchant le bien, se porter au mal; et alors elle est moralement mauvaise. Car le bien moral, pris à la rigueur, est la conformité de la volonté avec ce qui est le bien en réalité. Peu importe que l'agent ait des intentions pures; s'il se méprend sur le vrai bien, il perd de son excellence, il s'éloigne de la perfection, il corrompt sa nature et déchoit dans l'être. La moralité ne réside plus dans l'intention, mais dans l'acte. La conscience n'est plus le juge suprême du bien et du mal, mais la règle est extérieure, et la mesure tout objective. L'ignorance invincible excuse peut-être encore la faute aux yeux de la société, elle ne l'excuse plus devant la raison; toute erreur est une faute; le devoir est de bien faire : qui fait mal, même involontairement, viole le devoir, et si la responsabilité disparaît faute de liberté, faute de lumière, l'indignité subsiste. Vainement essayerait-on de distinguer entre le devoir au point de vue objectif tel qu'il pourrait être conçu par une intelligence infaillible, et le devoir au point de vue subjectif, tel qu'on l'aperçoit à la lumière vacillante de notre conscience [1]. Le devoir n'est pas bon en lui-même; ce n'est qu'une *forme* du bien. Séparé du bien réel, c'est une ombre sans corps. Le devoir pour le devoir est une formule vide. Le devoir subjectif ne désigne que l'apparence du bien. Comment serais-je meilleur pour avoir saisi cette apparence trompeuse? Il faudrait alors admettre un bien réel intérieur, une perfection de la volonté en elle-même; il faudrait que la moralité cessât d'être un rapport, pour devenir absolue en quelque manière, il faudrait qu'elle consistât tout entière à vouloir bien vouloir. — Mais quelle étrange idée de placer le bien dans la bonne volonté! N'est-ce pas comme si l'on plaçait la vérité dans l'affirmation opiniâtre? La vérité et le bien sont des réalités absolues, objectives, supérieures à la raison et à la volonté humaine. Nos facultés sont de simples moyens pour atteindre une fin située en dehors d'elles; elles n'ont de prix que si elles nous conduisent au but; le manquent-elles, elles sont nuisibles et condamnables. Un jugement n'est vrai que s'il plie nos pensées à l'ordre réel des choses; ainsi la volonté n'est bonne que si elle établit en nous l'ordre absolu du bien. La loi morale exprime un rapport de notre volonté au bien. C'est un impératif hypothétique : « Fais cela, nous dit-elle, pour réaliser ton bien. » Les conseils de la prudence et les calculs de l'intérêt ne diffèrent que par le contenu, non par la forme des préceptes de la morale. Kant a cru pouvoir réfuter les morales hétéronomes par un appel direct à la conscience; cette réfutation ne vaut rien. Le devoir ne s'oppose plus à l'intérêt ou au plaisir par ses caractères propres. C'est une idée secondaire, commune à tous les systèmes. Pour tous, le devoir est de chercher son bien; la seule question est donc de savoir en quoi le bien consiste. Le concept moral en lui-même

1. Voir Janet, *la Morale*, p. 338.

n'a rien d'original, et la morale n'est qu'une application de la métaphysique.

Telle est, semble-t-il, la morale du bien ramenée à ses principes. Certes, c'est une grande et noble conception. En philosophie pure, c'est la morale de Platon et de Leibniz ; dans l'ordre religieux, c'est la morale théologique. Mais enfin il faut rendre à chacun ce qui lui est dû, même quand il s'agit de systèmes. Cette morale est hétéronome, comme la morale utilitaire. Il n'y a qu'une doctrine morale où l'autonomie de la volonté soit possible, c'est la doctrine du devoir, c'est la morale de Kant.

D.

Recherches expérimentales sur les variations de volume du crâne et sur les applications de la méthode graphique à la solution de divers problèmes anthropologiques.

Les conclusions qui suivent reposent sur un nombre considérable de mesures que j'ai effectuées sur le vivant ou sur les crânes du Musée d'anthropologie, et sur des documents inédits, fruits de plusieurs années de travail, que je dois à la gracieuse obligeance de M. le professeur Broca. Elles ont été exprimées sous forme de tracés graphiques dans des tableaux qui figurent à l'Exposition, dans la section des sciences anthropologiques, et seront développées dans un mémoire prochain.

1° Le développement de l'intelligence a un rapport étroit avec la forme, la structure et le volume du cerveau. Le volume est un des plus importants de ces facteurs. En opérant sur des séries de crânes suffisamment nombreuses, on constate toujours que les cerveaux les plus volumineux appartiennent, dans l'espèce humaine, aux races les mieux douées sous le rapport intellectuel, et dans chaque race aux sujets les plus intelligents.

2° En se bornant, comme on le fait généralement, à prendre la moyenne de tous les crânes de chaque race et à comparer ces moyennes entre elles, on obtient des chiffres souvent peu variables d'une race à l'autre. Mais si, avec ces crânes groupés par volumes croissants, on construit des courbes faisant connaître combien dans une race donnée il y a de sujets possédant un cerveau d'un volume déterminé, on voit immédiatement ce qui constitue la supériorité d'une race sur l'autre : c'est que la race supérieure contient beaucoup plus de crânes volumineux que la race inférieure. Sur 100 crânes parisiens modernes, il y a 11 sujets environ dont le volume du crâne est compris entre 1,700 et 1,900 centimètres cubes, alors que sur le même nombre de crânes nègres on n'en trouve aucun possédant ces capacités.

3° La pesée de 100 cerveaux parisiens contemporains du sexe masculin a montré que leur poids variait entre 1,000 et 1,700 grammes. Le cubage d'un nombre égal de crânes a fait voir que les volumes de ces crânes varient entre 1,300 et 1,900 centimètres cubes. Ces

chiffres extrêmes sont reliés entre eux d'une façon progressive.

4° Les différences si considérables de poids du cerveau ou de volume du crâne qui viennent d'être signalées entre les individus d'une même race varient considérablement d'une race à l'autre. Elles sont d'autant plus grandes que la race est plus élevée dans l'échelle de la civilisation. Après avoir groupé les volumes des crânes de chaque race par séries progressives, en ayant soin de n'établir de comparaisons que sur des séries assez nombreuses pour que les termes en soient reliés d'une façon graduelle, on a reconnu que la différence entre le volume des crânes masculins adultes les plus grands et les crânes les plus petits est :

Chez le gorille, de........................	148 c. cubes
Chez le nègre, de........................	204
Chez les anciens Égyptiens, de...........	353
Chez les Parisiens du XIIe siècle, de.......	472
Chez les Parisiens modernes, de...........	593

On voit par ce tableau que les différences entre les crânes les plus grands et les crânes les plus petits sont triples chez le Parisien moderne de celles qu'on observe chez le nègre; elles sont plus grandes chez les Parisiens modernes que chez leurs ancêtres d'il y a plus de 600 ans. *Les inégalités de volume du cerveau, partant de l'intelligence, existant entre les hommes tendent donc constamment à s'accroître.*

5° La taille a une influence sur le volume du cerveau, mais cette influence est très-minime. En réunissant en groupes tous les individus de même taille, et prenant le poids moyen des cerveaux de chaque groupe, on reconnaît qu'entre le poids moyen des cerveaux du groupe des individus les plus grands et le poids moyen des cerveaux du groupe des individus les plus petits, la différence atteint à peine 100 gr., alors qu'elle atteint souvent 300 gr. chez des individus de même taille.

6° A taille égale, la femme a un cerveau beaucoup moins lourd que celui de l'homme. En prenant le poids moyen de 17 cerveaux de sujets masculins de 154 à 163 cent. de hauteur, et les comparant à 17 cerveaux de femmes de même taille, on constate entre ces deux moyennes une différence de 172 grammes au profit des cerveaux masculins. Les graphiques des cerveaux féminins de diverses races montrent que même dans les agglomérations les plus intelligentes, comme les Parisiens contemporains, il y a une notable proportion de la population féminine dont les crânes se rapprochent plus par le volume de ceux de certains gorilles que des crânes du sexe masculin les mieux développés.

7° La différence existant entre le poids du cerveau, partant le volume du crâne, de l'homme et de la femme, va en s'accroissant constamment à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de la civilisation, en sorte qu'au point de vue de la masse du cerveau, et par suite de l'intelligence, la femme tend à se différencier de plus en plus de l'homme. La différence qui existe, par exemple, entre la moyenne des crânes des Parisiens contemporains et celle des Parisiennes, est presque double de celle

observée entre les crânes masculins et féminins de l'ancienne Égypte.

8° Les crânes féminins des races supérieures où le rôle de la femme est nul, sont remarquablement plus petits que les crânes féminins des races inférieures. Alors que la moyenne des crânes parisiens masculins les range parmi les plus gros crânes connus, la moyenne des crânes parisiens féminins (1,337 c. cubes) les place parmi les plus petits crânes féminins observés, bien au-dessous des crânes des Chinoises et à peine au-dessus des crânes des femmes de la Nouvelle-Calédonie.

9° Des sujets possédant la même circonférence crânienne peuvent présenter des différences de volume du crâne supérieures à 200 centimètres cubes, ce qui se comprend facilement lorsqu'on se rappelle que plusieurs facteurs, notamment la hauteur, peuvent faire varier le volume limité par la circonférence; mais quand on opère sur des séries, on reconnaît bientôt que 1 centimètre d'accroissement de la circonférence du crâne correspond à une augmentation de volume oscillant autour de 100 centimètres cubes. Les propriétés connues des corps sphériques font immédiatement comprendre que, suivant que l'accroissement de 1 centimètre de circonférence a lieu sur une tête grosse ou petite, l'accroissement de volume doit être un peu inférieur ou un peu supérieur au chiffre qui vient d'être indiqué.

10° La circonférence du crâne, d'où dépend, comme on vient de le voir, le volume du cerveau, a un rapport étroit avec l'état de l'intelligence. Avec les mesures de la circonférence de la tête prises sur plus de 1,200 sujets vivants, j'ai construit une série de courbes qui mettent en évidence qu'au point de vue de leur développement les têtes des Parisiens modernes et des habitants des campagnes se classent dans l'ordre suivant : 1° *savants et lettrés ;* 2° *bourgeoisie parisienne;* 3° *ancienne noblesse ;* 4° *domestiques parisiens ;* 5° *paysans.*

11° L'étude comparative des courbes de la circonférence du crâne, de celle de la tête, du volume et du poids du cerveau a mis en évidence les relations existant entre ces diverses valeurs et rendu possible la construction de tableaux qui permettent, connaissant une d'elles, de déterminer immédiatement les autres quand on opère sur des séries; on y voit, par exemple, qu'une tête dont la circonférence est de 57 centimètres correspond à un crâne dont la circonférence est de 52 centimètres et le volume de 1,550 centimètres cubes. Le poids probable du cerveau contenu dans ce crâne sera de 1,350 grammes.

12° Il y a une inégalité de développement constante entre les deux moitiés du crâne, qui est tantôt plus développé à droite, tantôt plus développé à gauche, sans que la race ou l'état de l'intelligence semblent avoir une influence manifeste sur le sens de cette inégalité de développement [1]. Dr G. Le Bon.

1. Ces conclusions ont été publiées dans le *Compte rendu de l'Académie des sciences* du 8 juillet 1878, p. 79. On a rétabli ici certains passages (différenciation progressive des individus d'une même race, comparaison du crâne des savants, des bourgeois, des nobles, des domestiques et des paysans, etc.), que les Secrétaires perpétuels de l'Académie avaient cru devoir supprimer.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift fuer wissenschaftliche Philosophie.

(2e livraison, 1878).

WUNDT : *Sur l'état présent de la psychologie des animaux* (à propos du livre d'Alfred Espinas : Les sociétés animales, Paris, 1877). Au lieu de s'égarer, comme autrefois, dans de vagues généralités, la psychologie des animaux est entrée avec Darwin dans la voie féconde des recherches de détail, des monographies précises et patientes. Ce n'est pas un petit honneur pour Alfred Espinas de s'être montré digne d'un tel maître, par son livre sur les sociétés animales. Il a su éviter le double écueil, auquel se heurtent habituellement ceux qui se livrent à ce genre d'études. Il n'accepte jamais les faits qu'après une critique suffisante; il ne s'égare pas dans des analogies forcées entre les animaux et l'homme. Sans doute ses informations sur les sociétés formées par les singes anthropoïdes, par exemple, laissent à désirer pour l'exactitude et l'abondance des détails. On n'a guère jusqu'ici observé avec l'attention et la persévérance suffisantes les mœurs de ces animaux. Il faudrait tenir un journal de leurs moindres actes, de tous leurs mouvements pendant des années, comme l'a fait si bien Darwin, pour ses propres enfants, dans son « Esquisse biographique d'un enfant », et les soumettre aux expérimentations les plus variées. On peut trouver encore qu'Espinas ne distingue pas assez nettement les concepts d'individu et de société. Il fait du second comme du premier un concept biologique, en définissant la société simplement par l'unité des fonctions.

SIEBECK : *Les Systèmes métaphysiques dans leur commun rapport à l'expérience* (2e article). L'auteur continue de prouver assez ingénieusement que les concepts les plus transcendants de la moderne métaphysique allemande, le moi de Fichte, l'absolu de Schelling, la notion de Hégel, la volonté de Schopenhauer ne font que traduire dans le langage de la spéculation abstraite des données empruntées à l'expérience.

VAIHINGER : *Le Concept de l'absolu* (à propos de Spencer). Tout en professant pour le génie et l'œuvre de Spencer l'estime la plus haute, Vaihinger regrette que le philosophe ait emprunté à Spinoza l'idée d'une substance absolue, à Kant celle de l'incompréhensibilité de la chose en soi; qu'il n'ait pas su se défendre de la contra-

diction si fréquente chez les penseurs modernes, l'éloignement pour toute spéculation dédaigneuse ou ignorante de l'expérience, et en même temps un goût secret pour une sorte de panthéisme vague et sentimental. Spencer fait violence aux principes de l'empirisme qu'il professe partout ailleurs, en soutenant l'hypothèse que la notion et l'existence d'une puissance absolue et incompréhensible sont impliquées dans les données de la conscience. Il n'est en droit d'affirmer que l'existence de « possibilités permanentes de sensation ». Il ne faut voir, dans cette théorie malencontreuse de Spencer, qui ne fait pas du reste partie intégrante de son système, qu'un reste de cette métaphysique allemande, dont les rejetons appauvris ont été artificiellement transplantés et achèvent de mourir sur le sol anglais.

WEISSENHORN : *Les Théories nouvelles sur l'espace et les Axiomes géométriques.* L'auteur passe en revue les diverses théories qui se sont produites depuis Bolyai et Gauss sur la géométrie imaginaire. Les écrits d'Helmholtz et de Benno Erdmann sont surtout l'objet de sa critique. « La théorie d'Erdmann ne diffère, en somme, de celle de Kant, qu'en « ce que le dernier semble mettre l'intuition de l'espace sur le premier « plan, tandis que Erdmann, sans doute par amour pour les idées de « Riemann, la rejette au second plan, et insiste surtout sur le concept « logique de l'espace. »

BENNO ERDMANN : *Prolégomènes de Kant à toute métaphysique future,* nouvelle édition, enrichie de commentaires historiques. Leipzig, chez Voss, 1878. D'après l'introduction de Benno Erdmann, les modifications apportées à la seconde édition de la *Critique de la raison pure,* étaient une réponse aux attaques des critiques de Gottingue, et n'avaient pas d'autre but que de concilier, avec les résultats de l'analytique, l'existence des choses en soi, que la première édition n'avait jamais contestée sans doute, mais qu'elle établissait d'une manière insuffisante. S'aidant des indications fournies par Kant lui-même et contenues dans les manuscrits de Dorpat, Benno Erdmann croit pouvoir démontrer que l'influence de Hume ne s'est fait sentir sur Kant qu'après la lettre à Marcus Herz de 1772, et que Kant se considérait non comme l'adversaire, mais comme le continuateur de Hume.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

(4e livraison, 1877. — 1re et 2e livraison, 1878.)

THÉODORE VON VARNBULER : *L'Être pur. Synthèse organique ou schéma.* Sous ce titre, assez obscur au premier abord, l'auteur se demande quels sont les élements essentiels, constitutifs de l'être pur, abstraction faite de tout ce qui le différencie. Ce n'est pas une définition arbitraire, nominale, schématique en un mot, comme celle de Spinoza par exemple, mais une définition réelle, organique, synthétique, qu'il s'agit de trouver. Varnbüler croit l'avoir rencontrée. L'être pur, selon lui, c'est l'identité de la pluralité et de l'unité. Et cette identité se

manifeste sous les trois formes de la substance, de la notion et de l'objet. — Nous avouons ne pas trouver grand profit aux subtiles analyses de l'auteur.

ULRICI : *Le Principe de l'évolution comme principe philosophique.* Le mot d'évolution est aujourd'hui dans toutes les bouches : il importe de soumettre à l'analyse l'idée qu'il représente. Nous poserons trois questions à Spencer : Quel est le sujet de l'évolution? Comment se fait-elle ? Quel en est le terme ? On ne peut refuser de répondre à la troisième question, pas plus qu'aux deux autres. Une évolution sans terme est un non-sens, comme un nombre infini. — Selon Spencer, le sujet de l'évolution, c'est l'être absolu ; mais l'absolu échappe entièrement à la connaissance. N'y a-t-il pas contradiction à en parler alors ? — L'absolu ne nous est connu, dit le métaphysicien anglais, que par ses manifestations et les lois qui les régissent : et la première de ces lois, c'est celle de l'évolution, dont les formes essentielles sont la différenciation et l'intégration. Mais comment ériger en lois nécessaires des principes que l'expérience seule est autorisée à nous fournir ? — Le terme, enfin, de l'évolution, c'est, dit-on, l'équilibre final et la cessation du mouvement. Est-ce là une raison suffisante pour expliquer l'évolution ? E.-L. Fischer s'est fait en Allemagne le représentant de la doctrine de Spencer. Ulrici lui reproche de n'avoir pas mieux démontré que son maître que le principe de l'évolution suffise à rendre compte de la vie psychologique tout entière. Le socialisme intempérant de L. Jacoby, un autre partisan de l'évolution, n'est pas fait pour contribuer au triomphe de la philosophie nouvelle.

EUG. DREHER : *Essai d'explication des perceptions sensibles.* — L'auteur s'attache à déterminer la part de l'organisme et celle de l'âme dans la perception sensible. Un court historique des diverses théories sur la vision, un résumé exact, mais trop concis de la théorie actuellement dominante, et l'affirmation, développée dans la conclusion, que les processus matériels se changent dans la perception en des processus qui n'ont plus rien de commun avec eux : tout cela ne suffit pas à donner l'attrait de la nouveauté à l'étude de Dreher.

Nous en dirons autant de l'article suivant, où Paul Schröder veut démontrer que la causalité n'est pas seulement une loi de notre esprit, mais aussi des choses.

HERMANN FICHTE : *Anthropologie.* 3e édit. (compte rendu). — L'ouvrage capital et bien connu du vétéran des philosophes allemands, dont la première édition remonte à l'année 1856, dont la seconde est de 1860, reparaît, dans cette troisième édition, enrichi d'additions importantes. Le spiritualisme très-décidé de l'auteur n'a changé aucune des affirmations chères à sa foi morale, n'a renoncé à aucune de ses hypothèses subtiles sur l'union du corps et de l'âme. On peut ne pas s'associer aux conclusions de Fichte; mais on s'intéressera certainement aux discussions auxquelles il soumet les conceptions différentes de la sienne.

Rettig : *Sur l'αἰτία dans le Philèbe.* On discute encore pour savoir si le concept d'un Dieu personnel est un élément essentiel de la philosophie de Platon, ou s'il n'en est qu'une donnée accessoire; et si l'idée de Dieu se confond pour le philosophe avec l'idée du bien. La seconde manière de voir est celle de Zeller. Rettig entreprend de la réfuter par l'examen comparé du *Philèbe* et du *Timée*. Il en résulte, selon lui, comme de l'analyse des idées de limite (πέρας) et de cause (αἰτία), que la notion d'un Dieu personnel est bien le plus haut principe de la philosophie de Platon, et que ce dernier n'a pas négligé, comme le lui reproche Zeller, de concilier sa foi religieuse avec ses conceptions philosophiques.

Th. de Varnbuler : *Démonstration rigoureuse de la philosophie absolue.* Nous nous bornons à reproduire les dernières lignes de cette troisième dissertation, où la métaphysique nuageuse et quintessenciée de l'auteur nous livre enfin ses suprêmes conclusions : « La fin dernière de la raison ne peut être que la réalisation parfaite de l'être pur... Cet idéal ne sera réalisé que dans une vie future et dans un monde tout nouveau, produit de la raison arrivée à son entier développement, tout comme le monde actuel manifeste la vie de la raison pure. »

Dreher : *De l'Interprétation des perceptions sensibles* (2e article).

La conscience ne saisit que les résultats d'un travail dont les éléments, les conditions, le mode doivent être demandés à l'analyse de l'activité inconsciente du moi. L'étude des perceptions optiques, depuis les beaux travaux de Helmholtz et de Wundt, met cette vérité en pleine lumière. Les énergies inconscientes de l'âme construisent pour la conscience, en vertu des lois qui leur sont propres, le monde extérieur, c'est-à-dire le monde de la matière, et transportent ainsi hors de nous les excitations qu'a subies le cerveau.

Frédéric de Varenbach : *La Chose en soi comme concept critique et limitatif.*

La chose en soi n'est ni l'être des éléates, ni l'absolu des philosophes de l'identité, ni un concept purement imaginaire ou contradictoire, comme Liebmann le prétend. Elle demeure pour Varenbach ce qu'elle est dans la doctrine conséquente du kantisme, un principe salutaire et limitatif de l'entendement, ainsi que Caspari l'a très-bien montré.

Schellwien : *Sur la genèse et la critique de la théorie de la connaissance.* L'ancien empirisme perd tous les jours du terrain. Les savants eux-mêmes reconnaissent que la pensée ne peut être dérivée de la matière; mais ils se retranchent, sur les questions de principes, dans un scepticisme plus ou moins conséquent, qu'ils cherchent vainement à autoriser du criticisme de Kant. Ils confondent sans cesse, ce que ce dernier a toujours évité, l'élément empirique et l'élément transcendantal de la connaissance.

Ulrici : *A propos de la philosophie scientifique*, réplique d'Ulrici à Avenarius. Ulrici soutient qu'il n'a rien à changer à son premier jugement et que la doctrine professée par le directeur de la *Vierteljahrsschrift*

n'est toujours pour lui qu'une forme rajeunie de l'ancien empirisme avec ses prétentions dogmatiques et anti-scientifiques.

Hohlfeld : *Sur l'exposé que fait Zeller du système de Krause dans son Histoire de la philosophie allemande depuis Lebniz.* A la suite de J.-H. Fichte, Hohlfeld reproche à Zeller de n'avoir ni suffisamment étudié, ni complétement exposé, ni toujours compris la doctrine de Krause, et de s'être montré injuste envers son caractère.

Barach : *Petits Écrits philosophiques*, Vienne, 1878, chez Braumüller. Les trois nouvelles publications du professeur Barach sont également dignes d'intérêt : l'étude sur *Hieronymus Hirnhaim*, théologien et philosophe sceptique du XVIIᵉ siècle, et l'opuscule sur la *Science comme acte de la liberté*, aussi bien que l'*Essai sur l'histoire du nominalisme de Roscelin.* Ce dernier travail, où l'auteur fait usage de documents inédits, démontre par des preuves incontestables l'hypothèse émise depuis une dizaine d'années par Prantl, à savoir que le nominalisme avait trouvé bien des interprètes et des avocats avant Roscelin.

Désiré Nolen : *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz*, Paris, 1876. Dans cette analyse très-étudiée et très-développée d'un ouvrage que la *Revue* a déjà fait connaître à ses lecteurs, le critique G. Thiele s'attache par une série d'extraits à mettre en lumière les vues les plus originales de l'auteur. Il les trouve surtout dans l'analyse des ouvrages de Kant antérieurs aux trois grandes critiques et dans la conciliation théorique des doctrines de Kant et de celles de Leibniz. Entre autres lacunes qu'un travail étendu comme celui de Nolen devait presque infailliblement présenter, Thiele regrette surtout qu'un auteur « qui a fait de la monadologie une étude aussi approfondie et qui tient en si haute estime la métaphysique de Leibniz n'ait pas insisté davantage sur les difficultés et les contradictions qu'elle renferme. »

Frédéric Bertram : *La Doctrine de l'immortalité d'après Platon* (1ʳᵉ partie). La critique est loin d'avoir dit son dernier mot sur l'authenticité des dialogues et le sens exact des doctrines de Platon. C'est ainsi qu'on rencontre encore des hypercritiques comme Krohn, qui inclinent à ne reconnaître que le dialogue de la *République* comme l'œuvre incontestable de Platon (Krohn, *Studien zur Sokratisch platonischen Litteratur*, Halle, 1876), et que Teichmüller, dans ses savantes et attachantes études « *Zur geschichte der Begriffen*, 1874, et « *die platonische Fragen, Gotha*, 1876, » combat plusieurs assertions importantes de Zeller. En même temps que Teichmüller soutient contre Zeller l'identité fondamentale des doctrines de Platon et d'Aristote, et leur attribue à l'un et à l'autre un monisme panthéiste fondé sur la théorie de l'immanence des idées, il nie que la doctrine de l'immortalité individuelle se rencontre plus chez le premier que chez le second. Bertram essaye de réfuter Teichmüller et lui reproche d'avoir mal interprété la psychologie et la théorie des idées. En leur restituant leur véritable sens, à la lumière des textes, on aboutit, comme Zeller, Heinze et Subeck, à des conclusions tout opposées à celles de Teichmüller. L'affinité, l'iden-

tité de nature, que Platon soutient partout entre l'âme et les idées, démontre qu'à ses yeux la première est éternelle comme les autres.

Dreher : *Sur l'interprétation des perceptions sensibles* (3e article). L'auteur continue l'analyse des phénomènes de la vision et y démêle, comme précédemment, des facteurs inconscients, les raisonnements obscurs, dont parlent Helmholtz et Wundt. Aucune idée neuve sans doute dans l'étude de Dreher; mais des observations ingénieuses et des faits curieux.

Max Schasler : *Sur l'histoire de l'ironie* (1re partie). Le profond et savant esthéticien définit l'essence de l'ironie et en décrit les principales formes; puis il fait l'histoire des expressions diverses que l'ironie a prises dans le monde antique, surtout dans Socrate et Aristophane.

Ulrici : *Questions et Doutes philosophiques*, à propos du livre récent de Fechner : « In Sachen der psychophysik » (Leipzig, 1877). Ulrici paye l'hommage de l'admiration la plus vive au génie et à l'infatigable activité de Fechner. Il soutient que les principes nouveaux et essentiels de la psychophysique ont résisté aux objections de ses divers et nombreux adversaires. Quant aux critiques de détail que Brentano, Hering, Aubert, Delbœuf, Langer, Ueberhorst, Classen, Mach, etc., ont eu raison de diriger contre les vices de logique ou les erreurs de fait de la doctrine nouvelle, Ulrici croit qu'il suffirait pour n'y pas donner prise de la simple application du principe qui lui est cher et auquel nous l'avons vu déjà ramener toute l'activité de l'âme, la faculté de distinguer les choses (die unterscheidende Thätigkeit). Ulrici trouve une conception analogue à la sienne, mais incomplétement développée, dans l'écrit récent de Müller : « *Sur le fondement de la Psychophysique.* » (Grieben, Berlin, 1878.)

Zeitschrift fuer Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

(1re livraison du 10e volume, 1877).

H. Siebeck : *L'Illusion esthétique et son Fondement psychologique* (à propos du livre de Volkelt : « *le Concept du symbole dans la nouvelle esthétique*, Iéna, 1876). Depuis Lotze, Lazarus, Carrière, Frédéric Vischer, l'esthétique a renoncé aux hypothèses métaphysiques sur lesquelles Hégel et son école en avaient trop souvent fait reposer les principales théories. Elle s'appuie sur les données de l'expérience psychologique et cherche à en mettre à profit tous les résultats. C'est au nom de l'analyse et des faits que Siebeck, à son tour, essaye de répondre aux objections dirigées par un survivant de l'école hégélienne, par Volkelt, contre son livre précédent : « l'Essence de l'intuition esthétique » (Berlin, Dümmler, 1875). La disposition instinctive qui nous fait prêter la vie à tout ce qui nous entoure et attribuer à la nature une âme universelle n'est pas, comme le soutient Volkelt, un argument en faveur de la métaphysique panthéiste. Il n'y faut voir qu'un des effets de l'illusion esthétique, qu'une disposition toute subjective de

notre nature, d'où l'on ne peut rien conclure sur la réalité des choses.

JURGEN BONA MAYER : *L'Essence de l'imagination.* Entre les philosophes comme les panthéistes de l'école de Schelling, comme le second Fichte, comme Hartmann, et tout récemment Frohschammer, pour qui l'imagination est la force créatrice dans la nature et dans l'homme, le principe suprême en qui réside l'unité de l'être, l'union de la matière et de l'esprit, et les empiristes ou encore les psychologues de l'école de Herbart, qui refusent de la regarder comme une faculté primitive et n'y voient qu'une faculté complexe et dérivée, un composé et un produit des forces élémentaires de l'âme, Jurgen Bona Meyer se prononce résolûment en faveur des derniers mais sans établir son opinion par une argumentation bien approfondie.

DILTHEY : *Sur l'imagination des poètes* (à propos des leçons de Hermann Grimm sur Gœthe), 2 volumes, Berlin, Hertz, 1877. Aucun génie n'offre à l'étude du psychologue une plus riche matière que celui de Gœthe. Dans nulle autre âme de poëte, les processus de l'imagination créatrice ne sont aussi faciles à étudier. La biographie que Hermann Grimm a tracée du grand écrivain est riche d'indications, de documents sous ce rapport. Elle est bien supérieure pour l'exactitude des faits et la vérité des jugements au travail de Lewes, dont les graves défauts n'ont pu faire illusion à la critique allemande. Ce qui caractérise l'imagination de Gœthe, c'est qu'elle n'a jamais travaillé que sur les données mêmes de l'expérience personnelle. Gœthe le redit sans cesse et sous toutes les formes. « Ce que je n'ai pas vécu..., je ne « l'ai jamais traduit en vers ou en prose. Je n'ai fait de poésies d'amour « que lorsque j'aimais. » Nul exemple ne montre d'une manière plus frappante combien l'imagination la plus incontestablement créatrice s'alimente aux sources de la réalité.

AVENARIUS : *La Philosophie comme explication de l'univers, conformément au principe de la plus petite dépense des forces.* Leipzig, 1876. Dans cette courte, mais pénétrante étude, Avenarius entreprend de montrer que l'esprit obéit comme la nature à la loi, qui veut que les plus grands effets soient obtenus avec la moindre dépense possible de force. Comprendre les choses, c'est pour la pensée ramener de plus en plus à l'unité la diversité infinie des impressions sensibles. Et l'analyse des fonctions multiples, des catégories vraies de l'entendement démontre que cette simplification constante de nos principes d'explication est la fin instinctivement poursuivie et de mieux en mieux réalisée par la pensée. La métaphysique de l'auteur se rapproche par bien des traits de celle de Spinoza et de Leibniz, et n'est autre que la conception monistique qui domine aujourd'hui tant d'esprits, l'indissoluble union au sein de l'être universel de la sensation et du mouvement, ou, comme on disait dans l'école cartésienne, de la pensée et de l'étendue.

Le Propriétaire-Gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE ALBERT PONSOT ET P. BRODARD.

SUR LA THÉORIE DES SIGNES LOCAUX

La livraison d'octobre 1877 de la *Revue philosophique* contient un article où l'on retrouve avec plaisir la clarté et la précision de M. H. Lotze. Il y expose ses idées sur la formation de la notion de l'espace en tenant particulièrement compte des faits qui se rattachent au sens de la vue. Ce nouveau travail de M. Lotze a le double avantage de faire suite à ses précédentes recherches dans le domaine de la psychologie médicale et de mettre en pleine lumière le rapport de la théorie avec les explications analogues qui ont été publiées depuis. Psychologue et critique distingué, il a spécialement dans cette question le mérite d'avoir émis et soutenu l'idée des *signes locaux*, et ses observations doivent attirer l'attention des psychologues.

Il me semble pourtant, si j'ose le dire, que M. Lotze n'expose pas les modifications qu'a subies en dernier lieu l'hypothèse des signes locaux, avec la même précision qu'il fait pour sa propre théorie. Je m'empresse d'ajouter que cela tient beaucoup à un parti pris de l'auteur, qui veut être court et n'être point tranchant. J'en voudrais plutôt à M. James Sully, qui a fait paraître, dans les livraisons de janvier et avril 1878 du *Mind*, un excellent aperçu des travaux allemands sur la théorie de la vision, qui s'occupe assez longuement des changements proposés à propos de l'hypothèse des signes locaux, et qui laisse précisément de côté les raisons décisives qui ont été l'occasion de ces changements. M. Sully n'a pas vu, je crois, que l'hypothèse que j'ai personnellement proposée, a une base empirique, et, sans cette circonstance, je ne m'expliquerais pas comment un savant distingué a pu se tromper jusqu'à attribuer à mon hypothèse un caractère spéculatif et même mystique, tandis que j'y découvrais la seule voie possible pour rendre compte sans effort des phénomènes qui s'offrent à l'observation. Je n'ai d'ailleurs pas l'intention de nier que la thèse que me suggéraient les observations psychologiques ne me parût mériter encore la préférence au point de vue de la théorie de la connaissance. Comme l'intuition de l'espace est la forme sous laquelle nous concevons le monde extérieur, tandis

que la sensation est un processus intérieur de notre conscience, et qu'à considérer autant que possible la sensation particulièrement, par exemple la sensation d'un son, elle prend l'aspect d'une transformation purement intensive de notre conscience, je jugeais d'emblée plus vraisemblable de rattacher la série intensive des sensations à certains groupes complexes de sensations, que d'admettre des sensations isolées possédant déjà par exception en soi et pour soi la faculté extensive, soit immédiatement, soit par une action spontanée de l'âme. Si c'est là un point de vue spéculatif, c'est en tout cas celui qui sert de fondement à la conception empirique du développement de notre connaissance. Je crois par contre que l'hypothèse des signes locaux sous la forme que leur prête M. Lotze ne répond pas aux exigences de l'observation psychologique, surtout parce qu'elle me semble sortir bien moins de ces exigences que de certaines présuppositions métaphysiques. Quelques psychologues anglais, par exemple M. Alexandre Bain, s'en étaient tenus à des vues de ce genre. C'est évidemment parce qu'ils n'avaient pas encore sous les yeux certaines recherches physiologiques dont j'avais à rendre compte.

On me permettra peut-être d'autant plus volontiers de mettre ici en relief les points de vue essentiels sur lesquels se fonde le changement en question dans la théorie des signes locaux, que dans l'exposition détaillée de ma *Psychologie physiologique* j'ai dû sacrifier plus qu'il n'était souhaitable ces points de vue à la multiplicité des détails qu'il s'agissait d'étudier à fond. Pour plus de brièveté, je désignerai ici sous le nom d'hypothèse des *simples signes locaux* celle qu'a donnée d'abord M. Lotze, et sous le nom de *signes locaux complexes* celle qui m'appartient.

La question qui a conduit à poser la *première* de ces hypothèses est celle-ci : « Puis-je concevoir qu'une âme dont je suppose l'existence en moi puisse avoir directement et sans autre secours une perception extensive des images de la rétine? ou bien ne le puis-je pas concevoir, et faut-il que je mette à la dispositition de cette âme de plus amples moyens de transformer l'intensif en extensif? » Comme on niait pour des raisons générales le premier terme de l'alternative, on inventa un *système des signes locaux* comme le moyen auxiliaire hypothétique qui devait aboutir à la transformation de la sensation intensive en un concept extensif. C'est se refuser expressément à résoudre le problème de la notion de l'espace. Si l'âme attribue aux signes locaux une signification extensive, c'est en vertu d'une faculté innée chez elle. Les signes locaux sont des processus nerveux spécifiquement différents pour les différents points d'une

surface sensible capable de percevoir l'espace ; en soi et par soi, ces processus nerveux ne peuvent engendrer que des sensations intensives. Si néanmoins l'âme ne les confond pas d'une manière purement intensive comme une succession de sons différents, si elle les dispose dans un ordre extensif, c'est là pour nous un fait constant dont nous n'avons pas à chercher l'explication.

La question qui a conduit à la seconde hypothèse disait au contraire : « L'admission de sensations extensives de la rétine concorde-t-elle avec l'expérience ? et, si ce n'est pas le cas, quelles sont d'après l'observation les plus amples conditions qui doivent s'ajouter aux sensations de la rétine pour que ces sensations passent dans la catégorie extensive ? On commence ici par laisser complètement en repos l'âme *hypothétique* et par ne point s'occuper de décider si nos sensations cutanées et rétiniennes possèdent directement, outre leur intensité et leur qualité, comme troisième propriété, l'extension.

De cette question procèdent deux tâches qui s'imposent à la recherche psychologique. Il faut d'abord montrer qu'il n'y a pas moyen de faire concorder les expériences optiques avec la supposition que chaque sensation de la rétine est déjà localisée en soi et pour soi, qu'elle possède invariablement outre l'intensité et la qualité une valeur extensive déterminée. Nous pouvons passer sur cette partie du problème. Les tentatives nativistiques (comme chacun sait et comme cela ne manque pas d'arriver quand on veut exploiter à fond une hypothèse insuffisante) ont d'abord conduit à des hypothèses auxiliaires de plus en plus compliquées, lesquelles ont fini par être à leur tour impuissantes, en sorte qu'il a fallu s'aider après tout de l'influence de l'expérience.

Ceci posé, la *seconde* tâche consiste à établir quelles sont les conditions qui doivent s'ajouter aux sensations de la rétine pour que ces sensations passent dans la catégorie extensive. Ici se présentent évidemment en première ligne les mouvements de l'œil. Quand on eut d'abord démontré leur influence dans la vision binoculaire et stéréoscopique, on observa un grand nombre de phénomènes relatifs à la mesure du champ de la vision monoculaire. Les uns nous mettent forcément sur la trace de cette influence des mouvements ; les autres à tout le moins y trouvent leur plus facile explication. Nous avons remarqué partout que les mouvements de nos muscles sont accompagnés de sensations, qu'on a appelées sensations de mouvement ou sensations d'innervation, parce qu'elles accompagnent visiblement l'innervation des muscles et que les sensations qui se manifestent à la suite des mouvements passifs sont d'une nature essentiellement différente. Je ne crois pas que l'existence de ces sensations puisse

être traitée d'hypothétique plus que celle des sensations du tact, du goût ou de la lumière. Peut-être ne sont-elles point des sensations indépendantes et se confondent-elles avec celles du tact; mais ceci même est une hypothèse que nous négligeons et contre laquelle semble d'ailleurs s'élever le fait que nous ressentons différemment les mouvements actifs et passifs. En tout cas, la sensation que nous éprouvons à la suite des mouvements passifs, et qui est selon toute vraisemblance une sensation de tact, nous permet d'admettre que les sensations du tact influent aussi dans le cas des mouvements actifs. J'ai émis la présomption que le discernement exact de la direction du mouvement repose sur ces sensations de tact, tandis que la sensation d'innervation en soi et pour soi ne fournit peut-être qu'une mesure de l'énergie et de l'étendue du mouvement. Il va sans dire qu'il n'y a là qu'une hypothèse par laquelle j'essaye d'assigner son importance probable à chacun des éléments que nous rencontrons dans la sensation de mouvement, en m'appuyant sur les observations que nous possédons d'une part sur la perception des mouvements passifs, d'autre part sur les changements de la notion du mouvement à la suite de simples troubles de l'innervation motrice. Comme dans le premier cas, à la suite de mouvements passifs, on a une notion très-exacte de la direction du mouvement et une notion très-inexacte de son étendue; comme dans le second cas, quoique le sens du tact n'ait subi aucune altération et que la notion de la direction du mouvement soit restée ce qu'elle était, il se produit néanmoins des illusions très-frappantes sur l'étendue des mouvements; l'hypothèse se présente pour ainsi dire d'elle-même. Mais nous pouvons la négliger, et il suffit de constater ici que l'expérience indique une action combinée des mouvements de l'œil et des sensations de la rétine, au cours du développement en étendue ou en espace de la forme des notions qui s'acquièrent par la vue.

Dès lors, l'hypothèse la plus plausible est que la propriété d'extension que ne possèdent point les sensations de la rétine appartient aux sensations de mouvement. Considérant que nous pouvons arriver à des notions d'espace, même quand l'œil est dans un repos parfait, il conviendra sans doute d'introduire aussitôt une modification dans cette hypothèse. Au lieu et place d'un mouvement réel, la simple possibilité d'exécuter un mouvement suffira pour la notion extensive. On conçoit en effet qu'une excitation quelconque, agissant sur les bords de la rétine, provoque aussitôt une énergie de mouvement qui tende à transporter l'excitation au point central. Une énergie pareille, même compensée par d'autres énergies qui agiraient en sens inverse, et n'aboutissant pas à un mouvement

réel, pourrait être accompagnée d'une sensation à laquelle notre conscience prêtera une valeur extensive. Nous arriverions ainsi en partant de l'observation et de l'expérience à la même hypothèse que Lotze fonde sur des considérations générales de psychologie et de métaphysique, lorsqu'il s'occupe de l'œil et qu'il découvre dans ces énergies de mouvement le système des signes locaux.

Mais, aussitôt que l'on considère cette hypothèse comme assujettie à ne faire valoir que les influences saisissables à l'observation, on se heurte à plusieurs difficultés. Quelques-unes sont surtout négatives; elles consistent seulement en ce que la supposition admise et les hypothèses accessoires qu'on est forcé d'invoquer ne sont pas susceptibles d'être démontrées. Il y en a une autre sérieuse et positive qui provient de ce que la supposition admise est en contradiction directe avec certaines expériences.

En premier lieu, il est dangereux d'émettre une affirmation sur les propriétés que possèdent en soi et par soi les sensations de mouvement. L'observation semble enseigner que ces sensations sont de qualité uniforme et quant à leur intensité susceptibles d'une gradation très-complète. Voilà à peu près ce qu'on peut déduire de la comparaison des mouvements actifs et passifs. Si, par contre, les sensations de mouvement en soi et par soi possèdent la propriété extensive, c'est sur quoi l'expérience ne nous donnera jamais aucune solution. La comparaison des mouvements actifs et passifs n'est plus ici d'aucune ressource; car, si elle permet d'éliminer dans une certaine mesure les sensations de mouvement, elle ne permet pas d'éliminer les sensations concomitantes du tact. Comme la notion extensive subsiste dans le cas des mouvements passifs, on pourrait tout au plus se laisser aller à nier que les sensations de mouvement concourent à former cette notion. Mais une pareille conclusion serait infirmée d'une part par les perturbations positives de l'estimation de l'espace que l'on constate dans le mouvement passif; d'autre part, par la réflexion que, à la suite de la fréquente association de certaines sensations du tact et du mouvement, les premières seulement sont plus ou moins susceptibles d'éveiller des notions extensives. Ce que l'observation seule nous fait donc découvrir par déduction directe, c'est que la notion extensive procède de la *combinaison* du mouvement des organes des sens avec les sensations proprement dites, soit par exemple des mouvements de l'œil avec les sensations de la rétine. Le mouvement seul ne peut pas engendrer cette notion : c'est là une hypothèse hasardée dont rien ne prouvera jamais la justesse.

Encore devrait-on la laisser subsister, si nous n'étions pas forcés d'y joindre une hypothèse accessoire qui présente à l'esprit des diffi-

cultés sérieuses. Ce n'est pas au mouvement seul, c'est à une simple tendance à exécuter le mouvement qu'on prétend rattacher la notion de l'espace. Dans ce but, on en appelle au mécanisme réflexe qui solliciterait l'œil à replacer au milieu de la rétine une impression lumineuse agissant sur n'importe quel point des bords. Ce serait cette tendance au mouvement qui, en se transformant pour chaque point situé sur les bords en sensation extensive, irait agir sur le centre. Toute image étendue quelconque serait donc accompagnée d'un nombre incommensurable d'énergies de mouvement, dont la somme rendrait possible la reconstruction subjective de l'image. Or, il est certainement vraisemblable, selon les études physiologiques, qu'il y a dans les tubercules quadrijumeaux un organe réflexe par l'entremise duquel l'œil s'arrête sur les impressions lumineuses les plus intensives qui soient dans le champ visuel; mais on va plus loin. On veut que l'œil ne cherche pas seulement à se diriger vers les points fortement lumineux pour lesquels seuls la preuve se peut faire. On veut qu'il cherche à s'arrêter même sur des points obscurs dans les parties latérales du champ visuel. On veut que ce ne soit pas seulement le mouvement même, mais encore la tendance à l'exécuter qui soit accompagnée d'une sensation extensive, et enfin qu'il puisse exister dans notre conscience un nombre prodigieux de ces tendances au mouvement, transformées en sensations extensives. Ce sont autant d'hypothèses sans preuve faite et sans preuve possible. De plus, le domaine entier des expériences psychologiques n'offre pas une seule analogie quelconque qui vienne étayer la prétendue manière dont on veut que les choses se passent. On échappe à toutes ces misères si l'on suppose que la fixation des notions acquises par le mouvement a lieu pour l'œil au repos par une *coloration locale des sensations de la rétine*. On y gagne : 1° de n'avoir plus que faire de ce douteux mécanisme réflexe et de son action encore plus douteuse, puisqu'on peut concevoir que l'association des sensations de mouvement avec les sentiments locaux soit sortie de n'importe quel mouvement par ce mouvement quelconque; 2° d'avoir dans les cas physiologiques très-connus d'associations, des types sous lesquels on peut se représenter l'union des sentiments locaux avec les sensations de mouvement; enfin 3° de n'avoir qu'à trouver une expression théorique pour l'expérience selon laquelle l'action commune du mouvement et des sensations engendre toujours des notions extensives, et cela sans se mettre sur les bras l'hypothèse qu'au mouvement en soi se joigne déjà une sensation extensive. On dira qu'il reste à démontrer par des preuves de fait les différences locales des sensations de la rétine. Je n'ai garde d'attacher ici une importance parti-

culière à cette circonstance. On peut en effet douter si les expériences faites sur le sujet ont une valeur dans le sens de notre hypothèse [1]. En tout cas, l'insignifiance relative de ces différences locales et le fait qu'on ne les peut constater que sous l'action de certaines impressions de couleur ne sauraient en soi et par soi empêcher qu'on n'en tire parti. Il faudrait évidemment mettre en ligne de compte un autre fait : c'est que ces colorations locales de la sensation acquièrent une valeur pour notre conscience, non pas immédiatement à titre de différences qualitatives de la sensation, mais seulement par l'entremise d'une plus ample condition reliée à ces différences. Or, cette plus ample condition est la localisation. Examinons une surface uniformément colorée. Tout le monde sait qu'elle nous paraît uniformément colorée dans toutes ses parties. Pour nous convaincre de la différente coloration qualitative des sensations, il faut que nous commencions par comparer soigneusement divers objets de même nature, à l'aide de la vue directe et de la vue indirecte.

Tout cela posé, l'hypothèse qui réclame la production de la notion extensive, l'action commune des sensations de mouvement et autres, est celle qui concorde le mieux avec l'expérience. Elle ne nous oblige pas, comme celle des énergies localisantes de mouvement, à recourir à des hypothèses auxiliaires dénuées de preuves. Enfin, et le fait est décisif, l'hypothèse des énergies se met d'emblée en contradiction avec l'expérience. Elle doit donc être abandonnée, dès qu'on ne juge plus de la valeur d'une hypothèse par des préjugés métaphysiques, mais par son aptitude à expliquer l'expérience.

Si c'était par les énergies de mouvement que s'établissent même pour l'œil au repos les relations du champ visuel, il ne surviendrait jamais de différences entre les perceptions que nous recevons par le regard en mouvement et celles que nous recevons par le regard immobilisé. Or on observe très-nettement ces différences à propos de certaines illusions normales dans les appréciations de l'œil. L'illusion dont Zöllner a donné la description, par exemple, diminue et finit par disparaître tout à fait quand on fixe résolument un point du dessin [2]. Il en est de même d'autres illusions sur des directions et des éloignements qui s'expliquent par les lois du mouvement de l'œil. Dans la vision binoculaire, les contours d'une image stéréoscopique qui s'étaient réunis pendant le mouvement de l'œil, se résolvent en images doubles par l'immobilisation du regard. C'est un des phénomènes à noter ici. Comme une tendance vers un mouvement ne

1. Voir les récents et intéressants essais de Landolt et Charpentier. *Comptes-rendus*, t. 86, p. 495.
2. *Physiol. Psychol.*, p. 564.

saurait être ni plus ni moins qu'une tendance vers ce mouvement tel qu'il est en réalité quand il s'exécute, dans l'hypothèse qui attribue d'emblée à l'énergie de mouvement seule la faculté extensive, il est parfaitement incompréhensible qu'il puisse se former de pareilles différences entre les aperceptions de l'œil en mouvement et celles de l'œil en repos. Au contraire, tous ces phénomènes s'expliquent facilement si nous admettons que pour l'œil au repos les notions extensives se fixent par des signes locaux attachés aux sensations rétiniennes. Dans cette supposition en effet, quand il y a usage de l'organe, la relation de position immédiate des points de la rétine doit nécessairement acquérir de l'influence ; et de la sorte, quand nous immobilisons le regard, nous pouvons affranchir peu à peu l'aperception de l'image de l'influence que la forme spéciale de mouvement indispensable à la perception successive des parties isolées de ladite image exerce sur la reconstruction de l'image dans la conscience. Quoi qu'il en soit, il nous reste un fait important pour l'union et l'association intimes entre les sensations de mouvement et les signes locaux de la rétine. C'est qu'une pareille transformation de la notion acquise par le mouvement ne se produit que peu à peu, après une fixation longue et continue. De même, quand il y a production de lumière momentanée, ce qui exclut absolument un mouvement de l'œil, l'illusion existe visiblement. C'est surtout ce dernier fait qui me paraît inconciliable avec une manière de voir qui, autrement (par exemple en ce qui concerne la disparition des illusions engendrées par le mouvement), pourrait paraître séduisante, celle même qu'Helmholtz a mise en avant. Cette manière de voir consiste à admettre que les mouvements aussi bien que les signes locaux fixés dans la rétine sont tous deux susceptibles, indépendamment les uns des autres, de susciter la notion extensive. Mais si cela était exact, on devrait s'attendre à voir les illusions qui proviennent des lois du mouvement disparaître régulièrement quand le mouvement est exclu, et, quand il y a production momentanée de lumière, disparaître à tout le moins avec la même facilité qu'elles font quand le regard demeure longtemps fixe. C'est précisément cette circonstance qui me paraît indiquer avec une force irrésistible que la notion extensive est une fonction qui procède de la synthèse par association des sensations du mouvement et des signes locaux ; tandis que pour l'œil au repos les sensations de mouvement entrent sans plus comme éléments reproductifs dans le produit. On s'explique dès lors comment il peut se faire que, dans le cas de complète immobilisation, il survienne quelquefois des déviations opposées aux aperceptions de l'œil au repos. C'est qu'alors il y a toujours en jeu des perceptions contradictoires à la notion qui s'est

formée d'abord. On voit en effet que, partout où n'entrent pas en jeu de pareilles perceptions contradictoires, les illusions qui proviennent des lois du mouvement ne disparaissent jamais.

Pour citer un exemple aussi simple que possible d'une illusion qui disparaît par l'immobilisation, prenons l'illusion bien connue qui s'applique au rapport d'un angle divisé avec un angle qui n'est point divisé [1]. Plus on remue l'œil en essayant de saisir l'image, plus, sur deux angles droits obtenus en élevant une perpendiculaire sur une horizontale, l'angle divisé par des lignes paraît plus grand qu'un droit, en sorte que les deux moitiés de l'horizontale paraissent surbaissées par le milieu et semblent former l'une avec l'autre du côté de la figure opposé à la perpendiculaire un angle plus petit que deux droits. Mais si l'on fixe un point quelconque du dessin, d'un œil parfaitement immobile, l'illusion disparaît. Nous ne connaissons qu'une explication du fait. C'est que les rapports de grandeur ou de mesure des parties isolées de la figure, rapports fixés dans les signes locaux par de précédentes perceptions, entrent en jeu. Pour que l'influence de l'aperception immédiate soit compensée par ces éléments reproductifs, il faut et il suffit que les sensations mêmes de mouvement soient devenues des éléments reproductifs, et c'est précisément ce qui arrive quand nous fixons très-attentivement l'objet.

Toutes les illusions qui ont leur raison d'être dans les lois de mouvement de l'œil ne disparaissent cependant point par l'immobilisation, et on voit régulièrement l'illusion subsister, quand les lois du mouvement ont dû amener un ordre stable des signes locaux. Nous pouvons donc distinguer, sous le nom d'*illusions inconstantes*, les illusions dont nous parlions ci-dessus, de ces *illusions fixes*. Pour peu que celles-ci se produisent, il faut toujours que les éléments reproductifs de la perception ne puissent pas être en contradiction avec les conditions immédiates de la perception. Il y aura, par exemple, illusion fixe si nous déterminons inexactement par la vision binoculaire la position d'une ligne verticale. Fixons l'œil gauche sur un point *a* : la perpendiculaire apparente menée par le point s'écartera de la verticale réelle de 1 à 3°. Dans toutes les perceptions de l'œil en mouvement, en vertu de la déviation de sa direction de mouvement par rapport à la verticale, les signes locaux *a*, *b*, *c*, *d*, situés sur une ligne de la rétine qui se rapproche de la verticale, ont été rapportés à la direction verticale. Il n'y a donc aucune raison pour que, l'œil étant fixe, à la place de cette série se substitue la série *a*, *b*, *c*, *d*, des points qui répondent à la verticale réelle. Ici, à la suite

1. *Physiol. Psychol.*, p. 563.

des perceptions précédentes, ce sera toujours la première série qui se reproduira seule, comme celle de la direction verticale du mouvement : c'est-à-dire qu'il y a toutes les conditions requises pour la production d une illusion fixe. Il en est de même pour la remarquable illusion découverte par Recklinghausen et qu'on peut déduire directement, comme Helmholtz l'a démontré le premier, de la loi de rotation de l'œil de Listing. On se trouve même ici en présence d'une illusion qui, en vertu des conditions particulières de l'expérience, ne devient discernable que par l'immobilisation. Ici encore, l'analyse (je l'ai donnée dans ma *Physiologie* [1], et, si je ne la recommence pas ici, c'est qu'elle ne va pas sans une discussion approfondie des lois du mouvement de l'œil), l'analyse, dis-je, démontre que l ordre des signes locaux déterminé pendant la durée du mouvement reste forcément le même pour l'œil au repos et pour l'œil qui se meut, et que cet ordre ne peut jamais changer par la reproduction de précédentes impressions.

Il n'y a donc pas moyen d'expliquer la différence essentielle de ces deux classes d'illusions de l'œil, illusions inconstantes, illusions fixes, qui ont pourtant les unes et les autres leur source commune dans les lois du mouvement de l'œil, à moins d'admettre qu'il existe dans la rétine même un système de signes locaux insuffisant en soi pour susciter la notion extensive, mais suffisant pour fixer par rapport aux perceptions futures les mesures une fois acquises du champ visuel.

Que s'il nous est à présent permis de considérer l'hypothèse des signes locaux complexes comme celle qui rend le plus immédiatement compte des phénomènes et qui, seule entre toutes celles qu'on a proposées jusqu'ici, ne se met point en contradiction avec l'expérience, une autre question se présente aussitôt d'elle-même : Y a-t-il un moyen quelconque de s'expliquer que d'une réunion de divers éléments de sensations, sorte une notion qui n'est contenue dans aucun de ces éléments tant qu'il reste isolé ? Nous ne pouvons pas nous arrêter à l'objection qui consiste à dire que ce qui est contenu dans la réunion des éléments doit nécessairement apparaître déjà dans un quelconque de ces éléments. Cela est-il ou n'est-il pas réellement le cas ? Ce n'est pas à un verdict *à priori*, mais à l'expérience, de décider là-dessus. Or l'expérience nous enseigne : 1° que les notions extensives n'apparaissent jamais qu'où il y a eu commune action des sensations et des mouvements ; 2° que spécialement pour l'œil toute tentative pour attribuer à un seul de ces éléments une propriété extensive est en contradiction avec l'expérience. On nous oppose une comparaison : il est, dit-on, impossible, si l'on n'a que des zéros, d'en

1. *Lehrbuch der Physiologie*, 4e Auflage, p. 677, 691.

tirer aucune grandeur réelle. Je réponds par une comparaison : à des fonctions dont les éléments isolés sont exclusivement des zéros, par exemple $\frac{0}{0}$ ou 0, peuvent néanmoins correspondre des valeurs réelles. Du reste, il ne s'agit pas du tout de faire sortir l'espace du néant. Il s'agit uniquement de savoir si la commune action de sensations de mouvement et de signes locaux contient des germes d'ordre extensif qui n'apparaissent pas encore dans chacun de ces éléments pris à part. La supposition fondamentale n'est donc autre que celle de la théorie des signes locaux simples. Dans les deux cas, on est en quête de germes qui mènent à l'ordre extensif des sensations. La théorie des signes locaux simples partant de présuppositions spéculatives imagine pour y parvenir un système unique et suffisant *a priori* de sensations ; la théorie de la synthèse d'association, se réglant sur l'expérience, utilise les *deux* systèmes de sensations qui agissent de concert pour toute notion extensive et dont l'influence simultanée ressort clairement de nombreuses expériences.

Les composantes d'une notion extensive influent les unes sur les autres, et nous devons chercher à nous rendre clairement compte de cette influence. En introduisant pour chacune de ces composantes et puis pour la notion qui en sort leur expression générale mathématique, nous devons nous tenir en garde contre un malentendu et avertir que nous ne prétendons nullement opérer sur des idées abstraites dans une question de psychologie. Pour rendre les choses sensibles, notre intention est de recourir à un procédé géométrique qu'on a appliqué sans se heurter à aucune contradiction au système des sensations de couleur, de lumière, de tact, pour les exposer d'autant mieux. Si l'on nous permet d'exposer un système de sensations sous une forme géométrique ou, pour nous exprimer plus généralement, sous la forme d'une multiplicité extensive, on ne nous défendra pas de nous demander comment se comportent l'un envers l'autre deux systèmes de sensations (ou leurs multiplicités extensives) qui, selon ce que nous enseigne l'expérience, exercent une action commune dans un cas donné.

Si l'on veut se rendre compte à l'aide des signes locaux de la rétine de la fixation des notions acquises pendant le mouvement, il convient de considérer les signes locaux de la rétine comme une multiplicité à *deux* dimensions par analogie avec le système des couleurs. Par contre, les sensations de mouvement ne nous offrent aucune espèce de multiplicité qualitative, mais en revanche une gradation intensive très-exacte, chaque fois suivant l'étendue du mouvement. Nous pourrons donc les considérer avec beaucoup de vraisemblance comme une multiplicité à *une seule* dimension. L'aperception super-

ficielle de l'espace, qui nous occupe seule ici comme étant l'aperception primitive, est dès à présent la notion d'une pluralité à *deux* dimensions, laquelle se distingue du système des signes locaux, en ce que les deux dimensions sont qualitativement équivalentes et échangeables entre elles. Voici donc l'idée que nous nous faisons de l'action commune des signes locaux et des sensations de mouvement. Les signes locaux, quoiqu'ils soient une pluralité à deux dimensions d'espèces différentes, n'en sont pas moins propres à conduire à la notion d'une pluralité à deux dimensions de même espèce, c'est-à-dire à une notion d'espace, en s'associant au continu de même espèce des sensations de mouvement; et les sensations de mouvement, quoiqu'elles ne soient qu'une pluralité à une seule dimension, sont susceptibles de conduire à la notion d'un continu à deux dimensions en s'associant au continu à deux dimensions des signes locaux. Et si l'on admet que les lois d'union par association et de fusion que signale partout l'expérience psychologique sont aussi applicables à l'ordre primitif des sensations, cette double influence peut aussi se formuler comme il suit :

« Lorsque les sensations de mouvement qui forment un continu d'*une seule* dimension se fondent par association avec le continu à deux dimensions, mais de même espèce, des signes locaux, elles engendrent un continu de même espèce à deux dimensions, c'est-à-dire une superficie. »

Que cette dernière formule soit hypothétique, c'est seulement en tant qu'elle ramène l'aperception de l'espace à une relation déterminée du système des sensations de mouvement avec le système des signes locaux de la rétine, nullement en tant qu'elle suppose qu'en soi l'extensif n'est pas encore contenu dans chacune des deux composantes auxquelles nous devons recourir et revenir pour expliquer les notions visuelles; car, sitôt que nous admettons le dernier point, nous tombons aussitôt en contradiction avec l'expérience. Je ne puis donc pas accorder que cette hypothèse soit plutôt affectée d'un caractère spéculatif que toute autre supposition quelconque à laquelle on s'avise de recourir pour expliquer la liaison de certains phénomènes. Mais dès qu'on accorde que l'expérience fournit la preuve d'une influence simultanée de signes locaux fixes attachés à la rétine et de mouvements sur l'ordre extensif des impressions visuelles, l'hypothèse ci-dessus est, à ce qu'il me semble, la seule qui soit susceptible de rendre plus ou moins compte de ce résultat. « Les sensations, dit Lotze, ne peuvent pas crier à l'âme quel est leur lieu d'origine. » Peut-être aurait-on même droit à dire : « L'âme ne peut pas crier aux sensations quelle place elles doivent prendre

dans le monde extérieur. » En général, il ne s'agit pas de peser laquelle de ces possibilités paraît la plus possible, ou au contraire. Nous ne savons rien du tout *à priori* sur la mesure dans laquelle les sensations ou l'âme concourent à l'aperception de l'espace, et conséquemment il ne nous reste qu'à rechercher quels éléments l'expérience nous signale comme agissants, et puis à méditer comment nous pourrons donner en théorie aux influences constatées par l'expérience l'expression la plus simple et la plus convenable.

On voudra bien me permettre de faire un peu mieux saisir l'hypothèse des signes locaux complexes dont j'ai fait usage dans ce but, à l'aide d'une expression symbolique aussi simple que possible. J'espère pouvoir faire valoir en même temps quelques points que j'ai dû négliger ci-dessus en exposant l'hypothèse. Nous considérons le *premier* système des signes locaux comme fixé dans la rétine. Si nous imaginons à présent des cercles concentriques tirés sur la rétine ayant le même centre que la rétine, nous pourrons désigner les signes locaux d'une série de points sur un premier cercle par α_1, α_2, α_3, α_4... ; sur un second cercle par β_1 β_2, β_3, β_4, et ainsi de suite. Cela suppose une transformation constante aussi bien de α_1 en β_1, γ_2, que de α_1 en α_2, α_3 et ainsi de suite, en sorte que la totalité des signes locaux forme un continu à deux dimensions analogue au système des couleurs. Quant au second système de signes locaux, nous admettons qu'il est lié au mouvement, et conséquemment qu'il n'a de valeur pour l'œil au repos qu'en qualité d'élément reproductif. Nous supposons de plus que ce système ne change que dans une *seule direction*, en ce sens qu'au mouvement du centre de la rétine vers un point quelconque appartenant à la série α_1, α_2, α_3... corresponde un signe constant x_1, à la série β_1, β_2, β_3..... une constante x_2, et ainsi de suite. Les signes locaux du second système formeront donc un continu d'*une* dimension. Or, l'un et l'autre système sont rapportés au centre rétinien qui pourra posséder les signes locaux μ et x, ce qui permet d'entendre par x la sensation de tension qui répond à chaque position donnée de l'œil.

Si, pendant que l'œil est fixé dans une position quelconque, il se produit une impression lumineuse uniforme *r*, répandue sur la rétine, par supposition, s'il n'existait pas un système complexe de signes locaux, cette impression provoquerait une sensation uniforme *e*, qui ne pourrait être ni localisée ni présentée sous une forme extensive. Mais, en vertu des systèmes de signes locaux, la sensation devient pour chaque point de la rétine un produit complexe de *trois* éléments. Au centre de la rétine correspond le produit $e\mu x$; et, autour du centre de la rétine, les produits $e\alpha_1 x_1$, $e\alpha_2 x_1$, $e\alpha_3 x_1$, $e\alpha_4 x_1$...,

$e\beta_1 x_2$, $e\beta_2 x_2$, $e\beta_3 x_2$, $e\beta_4 x_2$,...... etc., forment des séries des ensations, et entre les séries et leurs termes se place une gradation constante de la sensation. Comme on suppose l'œil fixe, x est immédiatement ressenti dans le produit $e\mu x$, tandis que x_1, x_2, x_3 sont simplement reproductifs dans les produits $e\alpha_1 x_1$, $e\beta_1 x_2$... Pour que x_1, x_2, x_3,... soient immédiatement sentis, il faut que l'œil se meuve. Mais alors dans $e\alpha_1 x_1$, $e\beta_1 x_2$... les deux éléments de signes locaux sont constamment variables tant que dure le mouvement. Car, si à la fin du mouvement le coup d'œil est arrêté sur le point qui, avant le commencement du mouvement, correspondait au signe local α_1, pendant le mouvement le premier signe local a parcouru toutes les valeurs de α_1 à μ et le second toutes les valeurs de x à x_1, et dans la nouvelle position de l'œil, ce n'est plus la sensation $e\mu x$, mais la sensation $e\mu x_1$, qui correspond à l'excitation du milieu de la rétine. En conséquence, les signes locaux du milieu de la rétine ont ce caractère distinctif que, tant que l'œil reste fixe, ils sont immédiatement sentis et sont durables, tandis qu'ils ne sont immédiatement sentis que si l'œil se meut, et que dans ce cas ils varient en outre constamment pendant toute la durée du mouvement.

On voit sur-le-champ par là que, à prendre les choses à la rigueur, nous nous servions même pour l'œil au repos d'une expression inexacte, quand nous définissions les sensations de points de la rétine situés sur les bords, comme des produits de *trois* éléments de sensations. Ici encore, c'est bien plutôt le seul élément e qui possédera une valeur simple, et au contraire α_1, β_1, γ_1... et x_1, x_2, x_3... reproduiront toujours en plus les transformations constantes situées entre μ et α_1, β_1..... entre x et x_1, x_2..... Il est très-permis d'admettre que c'est là qu'il faut chercher la plus profonde cause psychologique de l'ordre extensif des sensations. La primitive forme extensive de notre conscience est le *temps*. Toute sensation de mouvement se présente dès lors à nous en soi et par soi sous la forme d'un processus dans le temps, en ce sens qu'elle parcourt dans le temps les transformations continuelles entre une tension initiale d'innervation x et une tension finale x_n. De même, le signe local rétinien φ_n lié à x_n devra parcourir toutes les nuances α_n, β_n, γ_n... situées entre μ et γ_n. Quand l'œil a pris une position fixe, la série μ, α_n, β_n, γ_n... n'est pas seulement reproduite par son terme final φ_n, mais elle existe en outre à l'état de sensation immédiate dans les signes locaux $\alpha_n x_1$, $\beta_n x_2$, $\gamma_n x_3$. De même, ces éléments immédiatement sentis doivent reproduire les deuxièmes signes locaux x_1, x_2, x_3... avec lesquels ils forment les complexes $\alpha_n x_1$, $\beta_n x_2$,..... La série simultanément reproduite x_1, x_2, x_3... aboutit par des gradations constantes au terme final x_n.

Nous pouvons découvrir ici la cause psychologique en vertu de laquelle l'extensif chronologique, primitivement contenu dans la sensation de mouvement, se transforme par le moyen du système de signes locaux complexes en un extensif d'espace.

En tout cela, nous avons conçu d'abord la notion extensive comme composée d'un grand nombre de sensations reçues en autant de points. Chacune se distingue de toute autre par son complexus de signes locaux. Tandis que chaque sensation particulière, reçue en un point, doit être conçue mathématiquement comme une réunion multiplicative d'éléments de sensation, la réunion des diverses sensations éprouvées sur des points peut être regardée comme une forme spéciale de rassemblement par addition, avec ce caractère, que les membres particuliers sont rangés suivant des séries déterminées, et qu'il y a des passages constants d'un membre à l'autre. De cette dernière condition, il ressort aussitôt que ce rassemblement, qui tient de la nature de l'addition, ne saurait cependant point être représenté complètement par une simple addition des complexus de sensation considérés jusqu'ici. En effet, nous avons considéré les produits $e\mu x$, $e\alpha_1 x_1$, $e\alpha_2 x_1$ etc., comme des sensations reçues en des points et qui devaient se trouver dans certains intervalles. Une somme de points pareils ne pourrait jamais signifier qu'un nombre de points. Mais, d'après un théorème dû à H. Grassmann [1], une étendue linéaire de direction uniforme peut être conçue comme le produit de ses deux points terminaux, de la même manière que nous pouvons nous représenter un angle droit comme le produit des deux étendues linéaires qui le limitent chacune dans une direction opposée. Le produit $e\mu x$, $e\varphi_n$, x_n est donc équivalent à la série de points $e\mu x + e\alpha_n x_1 + e\beta_n x_2 + e\gamma_n x_3 \ldots\ldots + e\varphi_n x_n$, ensemble tous les points qu'il plaira d'admettre entre les membres successifs de cette série, si nous concevons que tous ces points soient réunis par addition. Désignons par le produit $e\mu x.\ e\varphi_r x_n$ une étendue linéaire mesurée également à partir du point central du champ visuel, mais en sens opposé. En supposant les étendues linéaires très petites, $e\mu x$, $e\varphi_n x_n$, $e\varphi_r x_n$ représente un élément superficiel, et on pourra toujours représenter une notion d'étendue ou d'espace par une somme de produits pareils ou par le symbole

$$e.\ \Sigma \mu x.\ \varphi_n x_n.\ \varphi_r x_n.$$

Le + indique qu'il faut réunir par addition une série de produits de la forme générale donnée.

W. WUNDT.

1. G. H. Grassmann, *Anschauungslehre*, 1844, 2e édition, p. 19.

ESSAI SUR LES PRINCIPES
D'UNE CLASSIFICATION NOUVELLE
DES SENTIMENTS

Une mort prématurée n'a pas permis à M. L. Dumont d'achever l'œuvre qu'il a commencée, de développer pleinement sa théorie sur le plaisir et la peine, et de nous donner une classification complète des *sentiments* sur les bases de la distinction qu'il a tâché d'établir. La quasi-classification que nous trouvons dans les cinq premiers chapitres de la dernière partie de son livre [1], n'est qu'une ébauche, bien imparfaite, il nous semble, parce qu'elle ne considère d'une part qu'un nombre assez limité des sentiments, analysés ordinairement dans la psychologie, et qu'elle ne se rattache que très faiblement aux systèmes établis par d'autres psychologues modernes. Nous apprenons de M. Dumont, quels genres de *sentiments* méritent le nom de *plaisirs positifs*, de *peines positives*, etc., mais il ne dit pas, d'où viennent ces différents modes de sentiments homogènes, il ne nous indique pas le principe qui régit le dénombrement spécial des quatre grandes classes qu'il accepte. Nous sommes portés à croire que la pensée de M. Dumont ne serait pas restée dans cet état rudimentaire, qu'il l'aurait plus approfondie et mieux adaptée aux différents cas particuliers, si la mort ne l'avait emporté subitement, au milieu même du travail qu'il avait entrepris. Mais, en présence de ce regrettable concours de circonstances, nous croyons que le meilleur hommage à ces efforts inachevés consisterait en ce que d'autres psychologues poussent plus loin et dans la même direction l'étude des mêmes phénomènes.

1. *Théorie scientifique de la sensibilité*. Paris, 1875.

I

M. L. Dumont croit pouvoir diviser tous les sentiments, comme nous l'avons remarqué déjà, en quatre classes principales fondées sur les rapports divers qui existent entre les *forces* de l'organisme et le degré d'*activité* qui lui est fourni : il distingue les *peines positives et négatives*, les *plaisirs positifs et négatifs*. Ce point de vue est nouveau. M. A. Bain, un des derniers auteurs qui aient traité le même sujet, se contente de dire que « malgré les exceptions apparentes, le grand principe bien établi est que les plaisirs sont liés à une augmentation d'énergie vitale, que les peines dépendent du fait opposé [1]. » Les autres distinctions qu'il propose, d'après le degré d'intensité, la durée et le volume, enfin d'après la simplicité relative des sentiments, ne touchent en rien à sa distinction fondamentale entre le *plaisir* et la *peine*. M. Herbert Spencer, dans le premier volume de ses *Principes de psychologie*, distingue déjà, comme nous le dit M. Dumont lui-même, les douleurs positives des douleurs négatives [2]. L'auteur de la *Théorie* fait un pas plus loin, en acceptant la même division des plaisirs. Mais ce n'est pas là son seul mérite. M. Bain ne cherche pas à approprier la distinction qu'il a faite, entre le plaisir et la peine, à la classification spéciale des sentiments, qu'il propose dans son œuvre. Il se met ici à un tout autre point de vue, en classant les émotions d'après leur degré de simplicité, ce qui fait que nous ne trouvons aucun lien entre sa première définition et les caractères des douze groupes, dont il nous donne ensuite l'analyse [3]. Aussi M. Dumont a raison de dire que sa division « offre moins les caractères d'une classification que ceux d'une énumération arbitraire et accidentelle (p. 121). » Les autres auteurs de la même école expérimentale, dont M. Bain est un des représentants, ne font rien en ce sens non plus. M. L. Dumont tâche, au contraire, dans sa classification ultérieure, d'utiliser le principe qu'il a pris pour point de départ.

Comme ce n'est pas une critique, dans le vrai sens du mot, que nous voulons essayer, nous n'entrerons pas dans une analyse détaillée

1. *The emotions and the will*, 3e éd., p. 11.
2. Voy. Dumont, *loc. cit.*, p. 123.
3. Il dit même expressément, *loc. cit.*, p. 76, que la distinction des plaisirs et des peines ne peut servir aucunement comme ligne de démarcation dans une classification plus spéciale, parce que « both pleasures and pains are contained in every one of the classes to be described, » tandis que c'est justement la raison de ce « contained » qui doit être trouvée pour servir de base à une classification naturelle des sentiments.

du livre de M. Dumont. Nous ne ferons que nous arrêter, pour le but que nous poursuivons, sur quelques points généraux de son système.

M. Dumont divise les plaisirs en positifs et négatifs, suivant qu'ils résultent d'une augmentation d'excitation ou d'une diminution de dépense (p. 123). Nous acceptons cette première différenciation. Mais quant aux distinctions entre les douleurs positives et négatives, nous ne trouvons pas juste la correction qu'a voulu faire l'auteur à la théorie de son prédécesseur, M. Herbert Spencer. M. Dumont pense que la douleur ne peut accompagner qu'une diminution de *force*, et qu'il serait faux de regarder les peines comme le résultat d'une part de la négation, d'autre part de l'excès d'*activité* (*ib.*, p. 123). Mais la définition qu'il nous donne lui-même contient une *tautologie* évidente. Au point de vue de la relativité des sentiments, qu'il défend dans un autre chapitre, l'expression « excès de dépense » (peines positives) peut être envisagée comme équivalant à celle « d'insuffisance de réparation » (peines négatives). La douleur qui tient à ce que nous perdons trop de force est évidemment la même, au point de vue psychologique, que celle qui consiste à n'en pas recevoir assez. C'est une double manière d'exprimer le même fait : le point de vue est *dynamique* dans la première définition, *statique* dans la seconde; on pourrait dire que c'est le côté positif et négatif du *même* phénomène, qui est exprimé dans ces deux formules, et c'est probablement ce qui a induit M. Dumont en erreur. Aussi croyons-nous qu'il serait plus juste de conserver la définition de M. H. Spencer, qui fait provenir la douleur négative de l'*inaction*, la douleur positive de l'*activité excessive*, et cela d'autant plus que la distinction des plaisirs, faite par Dumont, est fondée sur le même principe : la diminution de dépense (plaisirs négatifs) équivaut à l'inaction, l'augmentation d'excitation (plaisirs positifs) indique l'activité excessive. Nous proposons donc de modifier la théorie de Dumont sur ce point, en la réduisant à ce qui suit :

1° *Les plaisirs et les peines peuvent également provenir d'une négation, d'un défaut, aussi bien que d'un excès d'activité.*

2° *Le point de différence entre les premières et les secondes dépend des conditions où se trouve le milieu actif, lorsque commence l'activité : l'état de ce milieu peut varier entre le défaut et l'excès de force.*

3° *Ce sont les différents rapports de l'état de force à l'état d'activité qui constituent les différentes classes de phénomènes de la sensibilité subjective*, que nous proposons d'exprimer par les *schèmes* suivants :

a. *Excès de force*, excès d'activité : plaisirs positifs.
b. *Défaut de force*, excès d'activité : douleurs positives.
c. *Excès de force*, défaut d'activité : douleurs négatives.
d. *Défaut de force*, défaut d'activité : plaisirs négatifs.

4° *Ces schèmes pourraient être considérés comme représentant les formules suivantes, qui expriment les lois fondamentales de la sensibilité subjective :*

a. Quand l'excès d'activité est précédé d'un excès latent de force, il s'ensuit le sentiment de *plaisir positif*.

b. Quand l'excès d'activité est précédé d'un défaut relatif de force latente, il s'ensuit une *douleur positive*.

c. Quand le défaut d'activité est précédé d'un excès latent de force, il en résulte une *douleur négative*.

d. Quand le défaut (l'arrêt) de l'activité arrive au moment où il y a défaut de force, il en résulte un *plaisir négatif*.

Ces quatre lois ne supposent pas seulement des rapports précis, entre le degré de force et celui d'activité, mais aussi une *suite régulière* des différents états de sensibilité que nous avons nommés. Il est évident qu'un plaisir négatif ne peut se réaliser qu'à la suite d'une peine positive, qu'une peine négative doit être suivie du plaisir positif qui est sa compensation. Aussi peut-on établir une suite constante des états indiqués, pour les cas où la sensibilité passe par toutes les phases consécutives de son développement régulier. Voici cette suite :

1° Peine négative (besoin, privation);
2° Plaisir positif (plaisir, jouissance);
3° Peine positive (fatigue, douleur);
4° Plaisir négatif (repos, soulagement).

Il y a certainement des cas plus ou moins anormaux, où les changements ne suivent pas cette ligne de développement légitime, où il y a défaut de certains moments; comme quand le plaisir, par exemple, arrive inopinément, sans avoir été précédé d'une peine négative, d'un besoin; quand la peine positive provient d'un accident, sans avoir été préparée par un excès d'activité et par le plaisir qui l'accompagne. Mais toutes ces anomalies tiennent seulement à ce que certains anneaux de la chaîne font défaut; l'ordre des moments n'est jamais interverti : on peut toujours supposer les moments qui manquent comme sous-entendus, comme n'ayant pas eu le temps ou le moyen de devenir états conscients, car une peine positive qui arrive à la suite d'une autre peine, nous trouve généralement insensibles; l'activité qui n'est pas précédée d'un excès latent

de force ne donne pas lieu au même plaisir intense que quand elle en est précédée, etc.

Après avoir donné ces quelques suppléments nécessaires à la théorie de M. L. Dumont, nous passerons à présent à la question intéressante de savoir comment ces lois élémentaires pourraient servir de base à la classification générale et détaillée des sentiments.

II

La classification de M. Dumont, comme nous l'avons dit, est loin d'être satisfaisante. L'erreur qu'il a commise, en déterminant les caractères différents des peines, le conduit à d'autres erreurs encore. Il regarde, par exemple, la *fatigue* comme une peine positive, l'*épuisement* comme une peine négative, et cependant il est facile de voir que ces états ne sont que deux *aspects* différents (l'aspect psychologique et l'aspect physiologique) du même phénomène, ou, tout au plus, les différents degrés d'un même état de souffrance positive. Puis, en se refusant de reconnaître dans certaines peines le résultat de l'inaction, M. Dumont est obligé d'affirmer (contre toute évidence) que la *faim*, qui est le sentiment d'inaction douloureuse dans la sphère des organes nutritifs, n'est pas toujours une peine, qu'elle peut aussi bien être un état d'indifférence, au point de vue subjectif, — un désir qui n'a *rien de pénible*, comme il s'exprime, ou même un état de plaisir, un désir *agréable* [1], ce qui ne nous paraît pas être juste, car, aussi faible que soit le malaise, — la faim le suppose toujours. S'il nous semble quelquefois que la faim n'est pas pénible, cela dépend de ce que nous prenons bien souvent l'attente qui précède un repas, arrivant à l'heure fixe, pour la faim, tandis que ce sentiment d'*attente* appartient à une autre sphère de sensibilité, à savoir la sphère des αἰσθήσεις. Du reste, M. Dumont se contredit lui-même et confirme notre théorie, en disant que les douleurs de la faim et d'autres peines négatives, comme l'ennui, la tristesse, doivent être rapportées au manque de réaction [2]. Si nous comprenons bien l'idée de l'auteur, l'expression « manque de réaction » signifie « l'inaction forcée » dans la sphère de certains organes isolés.

Outre ces quelques contradictions et malentendus, il y a manque d'achèvement qui constitue un autre défaut sérieux de la classification de L. Dumont. Son analyse ne touche qu'à un très-petit

1. *Loc. cit.*, p. 137.
2. *Loc. cit.*, 138; comp. p. 143.

nombre de sentiments, qui se distinguent par leurs caractères spécifiques. Nous n'apprenons rien, par exemple, sur la nature des « tender emotions, irascible emotions, emotions of self, » etc., que nous trouvons dans le livre de Bain. L'auteur de la *Théorie scientifique* ne se proposait évidemment que de confirmer ses idées par quelques exemples isolés, remettant l'exposition d'un système complet à un temps plus propice.

C'est le moyen d'arriver à un pareil *système*, en restant fidèle au point de départ principal, que nous voulons discuter dans les pages qui suivent. Nous serions très-reconnaissants à toute critique qui corrigerait les fautes que nous pourrions commettre et qui sont inévitables dans toute nouvelle tentative scientifique. Nous espérons seulement qu'aucune critique ne pourra renverser les points essentiels de notre hypothèse, qui paraît ouvrir une perspective assez favorable aux succès d'une science future des sentiments.

Notre point de départ est la thèse suivante, qui ne peut être mise en doute dans l'état présent de la psychologie analytique.

Tous les sentiments constituent la réponse subjective de l'organisme conscient à ce qu'on pourrait appeler les « questions, » qui lui sont posées par le milieu objectif de notre activité et qui sont transmises par les sensations, autrement dit, *les impressions conscientes d'un caractère « objectif »* (nous entendons par là la *connaissance* des processus objectifs de l'organisme, aussi bien extérieurs qu'intérieurs) [1].

Cette thèse en implique une autre, à savoir, que *tous les sentiments sont précédés de près ou de loin par des sensations* [2], car ils ne sont après tout que l'estimation *subjective* de ces dernières. Ceci nous mène naturellement à la supposition que les caractères différents de nos impressions objectives pourraient expliquer peut-être les différents modes de nos plaisirs et de nos peines, aussi bien positives que négatives. Une pareille supposition est confirmée par le fait que la distinction si généralement admise, entre les sentiments nobles et vulgaires, a précisément pour base la différence des organes, mis en jeu dans les deux cas, et dont l'activité se traduit par une série d'impressions objectives correspondantes. Il serait curieux d'étudier s'il n'y a pas un lien intime entre une différencia-

1. Horwicz accepte la même différence entre l'impressionnabilité objective et subjective de l'organisme. Pour lui le mot *objectif* veut dire « Wissen der Dinge vermittelnd »; *subjectif* signifie : « Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen erweckend. » (*Psychologische Analysen*, Halle, 1872, t. I, p. 343; comp. *ib.*, p. 332.)

2. Le même Horwicz tâche de trouver un élément objectif dans les impressions les plus subjectives, les « Gemeingefühle. » (*Loc. cit.*, p. 338 et 339.)

tion plus détaillée des organes avec leurs fonctions respectives, d'une part, et des sentiments ou différents modes de plaisir et de peine, d'autre part. Nous croyons pouvoir démontrer l'existence de ce lien, et, sans entrer dans l'analyse des procédés que nous avons employés pour le trouver, nous nous bornerons pour le moment à exposer le résultat de nos recherches.

On pourrait distinguer avant tout les fonctions *végétatives* et *animales*, comme point de départ de notre classification. Ceci donnerait lieu à tracer une ligne de démarcation entre les plaisirs et les peines qui sont essentiels à l'existence animale de l'organisme (emotions of power, of intellect, etc., de Bain), de ceux qui en règlent la vie végétative (émotions de la faim, de la soif, plaisirs et peines du goût, de l'odorat, etc.). C'est la même différence, vue sous un autre aspect, qui est exprimée par les termes : sentiments nobles, sentiments vulgaires. On pourrait nommer les premiers « émotions, qui se rattachent à l'échange du *mouvement*, de la *force* (?), » car tout commerce des impressions entre l'organisme et le milieu qui l'entoure a pour but dernier le déplacement (la translation) du mouvement (τῆς Κινήσεως, dans le sens d'Aristote) ; la seconde classe pourrait être comprise dans la définition « sentiments, qui se rattachent à l'échange de la *matière* ». Nous regrettons de ne pouvoir trouver des termes plus courts pour exprimer cette première différence.

Les deux grandes classes de fonctions se divisent en de nouveaux groupes. Les fonctions animales comprennent : 1° Les fonctions des organes de mouvement ; 2° celles des organes de sens ; 3° celles des centres nerveux. Les fonctions végétatives sont en partie conscientes, en partie inconscientes. Nous ne considérerons que les premières, parce que les secondes, n'arrivant pas à notre connaissance, ne peuvent donner lieu à des sentiments, comme par exemple les processus de la circulation du sang. Celles qui sont plus ou moins contrôlées par la conscience, sont : 1° les fonctions sexuelles ; 2° certaines fonctions qui ont rapport à la nutrition (la prise de nourriture) ; 3° les fonctions respiratoires (en tant qu'elles sont sous le contrôle de l'odorat). Essayons d'adapter à ce système de fonctions, conscientes à un degré différent, les principaux modes de la sensibilité subjective qui doivent être distingués par la psychologie. Nous pensons que la classification d'A. Bain, étant la plus complète, pourrait le mieux servir à trouver les analogies cherchées. Il énumère douze groupes différents de sentiments [1]. Les voici :

1. Voy., *loc. cit.*, ch. III, et ce qui suit.

1. Emotions of Relativity.
2. Ideal Emotions.
3. Sympathy.
4. Tender Emotion.
5. Emotion of Fear (crainte).
6. Emotion of Anger (colère).
7. Emotion of Power (puissance).
8. Emotions of Self (qui se rapportent au *moi*).
9. Emotions of Intellect.
10. Emotions of Action, — Pursuit.
11. Aesthetic Emotions.
12. Ethical Emotions.

Il faut commencer par exclure de cette liste les catégories de sentiments, qui peuvent être envisagées comme dépendant d'autres plus simples. Ainsi ceux qui constituent le fondement de la moralité (*Ethical emotions*) peuvent être regardés, ou : 1° comme sentiments composés, de l'ordre *intellectuel*, si on partage la théorie utilitaire; ou 2°, comme sentiments dérivés de l'ordre des émotions *sympathiques*, si on partage l'opinion de Schopenhauer, que la sympathie est le vrai fondement de la moralité; enfin 3°, comme sentiments complexes de l'ordre des « *emotions of self*, » si on partage la théorie de l'égoïsme. Sans décider laquelle de ces théories empiriques [1] est la plus juste, nous croyons cependant pouvoir affirmer que ces sentiments sont dans tous les cas d'un ordre *composé*, qu'ils présentent une combinaison d'autres sentiments plus simples, due à un développement de la conscience, postérieur à la formation de l'organisme de l'homme. Viennent ensuite les « Ideal emotions » qui, elles aussi, n'ont pas de signification indépendante, car elles ne sont, d'après Bain, que la répétition de différents autres sentiments, en tant qu'ils peuvent avoir une provenance idéale et être motivés par des réminiscences et par la reproduction d'idées, tandis qu'en d'autres cas ce sont les impressions immédiates qui leur servent d'origine. Les émotions de la « Sympathie », si on ne partage pas l'opinion de Bain, qui trouve leur raison d'être dans « l'idée fixe », se confondent avec les « tender Emotions », et nous ne voyons pas le moyen de les placer à part, quand il est prouvé que la *pitié*, qui n'est qu'un genre de sympathie (*sympathy with pain*) [2], est en même temps une émotion tendre. Les « emotions of Relati-

1. Nous ne parlons naturellement pas de la théorie rationnelle qui suppose des idées *innées* et contredit trop clairement les principes de la science positive.

2. R. Bain, *loc. cit.*, p. 143; comp. p. 111, où il définit la sympathie, comme

vity » qui tiennent aux rapports différents des *idées* appartiennent évidemment à l'ordre des « sentiments intellectuels, » si on donne un sens plus large à ce terme. Les « emotions of Action » devraient former une seule classe avec les « emotions of Power, » ayant rapport toutes les deux à la sphère d'activité ; mais si on comprend les premières dans le sens de Bain[1], qui entend ici principalement les états qui accompagnent l'activité *mentale* (voy. Chap. XIII), on pourrait aussi bien les regarder comme des formes de la sensibilité intellectuelle. Dans tous les cas cette classe peut être subordonnée à une autre. Enfin les « emotions of Self », qui n'expriment que la tendance de « conservation personnelle », doivent être jointes aux « emotions of Fear », qui représentent la même tendance. Ce sont les sentiments dus à « l'instinct de conservation » en général ; il ne faut seulement pas oublier leur degré de simplicité différent. D'abord, il n'y a que la peur pour exprimer l'instinct ; les « Emotions of self » supposent déjà une conscience du Moi assez avancée ; puis, comme nous le verrons plus tard, il y a d'autres émotions encore qui jouent un certain rôle dans « l'amour propre » : les sentiments esthétiques[2], les « emotions of Power » se combinent avec la base instinctive pour former un tout très-complexe.

Nous arrivons donc à un nombre très-restreint de classes élémentaires ; les voici :

1. Tendresse.
2. Irascibilité.
3. Sentiment de conservation (la Peur).
4. Sentiments d'activité (de mouvement).
5. Sentiments intellectuels.
6. Sentiments esthétiques.

Dans ce nombre, il y a plusieurs classes dont la connexité avec certaines fonctions organiques est évidente. On remarque avant tout l'analogie entière des trois dernières avec les trois groupes de fonctions *animales* que nous avons mentionnés plus haut. Cette analogie peut être exprimée de la façon suivante :

Fonctions des organes de mouvement — émotions d'*activité*.

Fonctions des organes de sens – sentiments *esthétiques*.

la faculté d'entrer dans les sentiments d'autrui, en agissant d'accord avec eux comme s'ils nous étaient propres.

1. *Ib.*, p. 142, 143.

2. Ce sont eux qui transforment les « self-worth » en « self-admiration ». L'admiration, en général, a pour base principale les sentiments esthétiques, à savoir les *plaisirs* que procure l'objet admiré.

Fonctions des centres de conscience — émotions *intellectuelles*.

Il ne faut pas oublier seulement que parmi les organes de sens il n'y en a que deux qui soient tout à fait indépendants de la vie végétative, — c'est la *vue* et l'*ouïe*. Les trois autres (ou quatre, si on compte à part les sensations de *température* [1], comme ayant probablement leurs organes spéciaux) ont un rapport direct avec les trois groupes de fonctions végétatives. Le toucher se rattache aux émotions sexuelles, qui ne présentent qu'un mode particulier de *contact organique* (voir la théorie de Bain sur le contact organique, comme première base de toutes les « Tender emotions », l. c., chap. VII). Les sensations du goût sont en rapport immédiat avec les fonctions nutritives. L'odorat a pour but primitif de régulariser les processus respiratoires. Il n'y a donc rien d'étonnant si on ne comprend ordinairement sous le terme « sentiments esthétiques » que certaines émotions qui se rattachent aux impressions visuelles et auditives.

Sur les trois classes d'émotions qui nous restent, il y en a encore une qui a une liaison évidente avec un des groupes des fonctions *végétatives* indiquées. Les « Emotions of Love » ou « Tender emotions » de Bain contiennent l'idée des plaisirs et des peines, qui sont liés au fonctionnement des appareils de contact organique en général, et spécialement des organes de l'amour sexuel. On se demande après tout si les deux autres groupes de fonctions végétatives et les deux dernières classes de sentiments ne se rattachent pas aussi les uns aux autres par quelque lien primitif ?

En comparant les trois groupes de fonctions, qui conditionnent l'existence végétative de l'organisme et qui sont plus ou moins accessibles au contrôle de la conscience, nous remarquons qu'elles ont toutes un but particulier dans l'économie vitale. Les fonctions sexuelles tendent à la *conservation de l'espèce*, les processus de nutrition et de respiration ont pour objet la *conservation de l'individu*. Cette dernière est obtenue par deux modes différents, suivant que la réparation des tissus est effectuée par l'échange de la matière organique (nutrition), ou par celui de la matière inorganique (respiration). En examinant maintenant le caractère relatif des trois grandes classes de sentiments dont il s'agit : l'*amour*, l'*irascibilité* et la *peur*, comme l'expression principale de l'instinct de conservation, — Bain les considère comme trois classes d'émotions simples [2] — nous remarquons avant tout que l'amour est la principale condition de la conservation de l'espèce. L'irascibilité est le sentiment

1. Voy. Volkmann, *Psychologie*, 1875, B. I., § 41, Anm. 2 et § 43, Anm. 1.
2. *Loc. cit.*, p. 74.

qui joue un rôle très-marqué dans la conquête de la nourriture, dans la lutte de l'organisme pour l'existence de tous les jours. La peur, enfin, exerce la plus grande influence, quand il s'agit de l'harmonie des processus respiratoires; guidée par les indications de l'odorat, elle nous fait fuir les endroits qui peuvent nuire à cette harmonie. Mais il ne s'agit pas d'indiquer quelque lien accidentel et passager entre ces fonctions et ces émotions. Nous voudrions démontrer que leur rapport est tout aussi général et primitif que celui qui existe entre les fonctions animales et les émotions qui leur correspondent. Nous pensons que toutes les émotions *irascibles* devaient servir au début comme moyens régulateurs de la nutrition, de même que la peur avait le but primitif de servir à la conservation personnelle, par le moyen du contrôle exercé sur les fonctions respiratoires. Nous croyons pouvoir soutenir cette double hypothèse par les considérations suivantes :

1° L'existence des rapports entre les processus nutritifs et les émotions irascibles, pourrait, croyons-nous, être établie sur les faits suivants :

a. La colère dans l'état des êtres inférieurs a pour suite immédiate le combat, qui finit ordinairement par l'anéantissement du plus faible. Or, le combat, la lutte de deux êtres ne peut avoir d'autre signification dans l'existence *primitive* que celle d'un moyen de se procurer la nourriture.

b. La faim est le premier stimulant de la colère et de la haine : les animaux et les gens affamés sont tellement disposés à ces sentiments qu'il ne faut qu'un léger motif pour les réveiller en eux. Il y a des cas où ils naissent, dans cette condition, presque sans causes apparentes, et nous ne serions pas éloignés de croire que l'étrange acharnement des prolétaires dans le carnage qui suit les révolutions sociales, trouverait ainsi son explication la plus plausible.

c. Le degré d'inclination pour la colère et la haine dépend du caractère de la nourriture que prennent les organismes (animaux *carnassiers*, animaux *domestiques*, comme deux genres opposés, dans la série des animaux, autant par leurs caractères psychiques, que par l'espèce de nourriture qui leur suffit).

d. L'expression de la colère reste, dans les êtres les plus développés et les plus intelligents, égale à l'expression que prend l'assaillant dans la lutte funeste pour l'existence. Le grincement des dents et la sécrétion de la salive n'indiquent peut-être pas autant le désir primitif de mordre l'adversaire que celui de le manger.

e. Enfin les organes du système alimentaire sont plus affectés dans la colère que tous les autres organes (la bile).

2° Quant au rapport primitif des fonctions respiratoires (et des sensations d'odorat qui s'y rattachent) avec la peur, nous croyons pouvoir l'appuyer par les faits suivants :

a. La crainte dans un être qui n'a ni souvenirs ni expériences capables de régler ses actions, ne peut avoir pour objet ni les autres êtres, ni les phénomènes de la nature qui nous environnent, car pour les craindre il faut connaître le danger qui nous menace de leur part (preuve : les oiseaux des îles inhabitées, dont parle Darwin, et qui ne craignent pas l'homme, ne l'ayant jamais vu). S'il y a des craintes instinctives, ces dernières ont dû également avoir été développées par de longues expériences, et transmises par l'hérédité. Dans un être qui n'a ni sa propre expérience ni celle de ses ancêtres, la peur ne peut naître qu'au sujet de certaines sensations organiques *internes ;* reste à savoir lesquelles. Les malaises ordinaires des organes de la nutrition, du sexe, des organes des sens, du mouvement, de la conscience, ont leur caractère propre et ne donnent pas sujet à la peur, quand ils se font ressentir pour la première fois et que nous ne pouvons pas prévoir le danger qui suit. Ce n'est que le malaise des organes de respiration, quelque léger qu'il soit, qui se traduit toujours par la peur. Il n'y a qu'à fermer la bouche et le nez d'un animal, pour le mettre dans un état d'angoisse inexprimable, tandis que l'arrêt de toutes les autres fonctions ne produit jamais cette impression pénible.

b. L'odorat qui règle les fonctions respiratoires est en même temps le conducteur de la crainte par excellence. C'est par l'odorat que les animaux apprennent le plus souvent à connaître l'approche de leurs ennemis les plus redoutés, et on pourrait supposer qu'un tel rôle n'est propre à cet ordre de sensations, que parce qu'elles servaient dès l'origine à la conservation personnelle, quoique par un mode différent.

c. Les dangers qui menacent avant tout les fonctions respiratoires sont les plus redoutés de l'homme (le feu, l'eau). C'est que rien ne peut apporter un tort plus sérieux et plus immédiat à l'organisme, que l'arrêt de la respiration. On peut lutter contre tout autre danger ; celui-là reste sans remède.

d. Les poitrinaires sont, comme on sait, les gens les plus peureux et les plus soupçonneux (le soupçon n'est qu'une espèce de peur).

e. C'est aux fonctions respiratoires que s'associe dans notre imagination la peur dont nous sommes capables dans l'état de *sommeil.* Les cauchemars les plus terribles sont accompagnés d'un sentiment d'étouffement : leur raison directe est quelque désaccord passager ou chronique dans les processus de respiration.

Nous laissons aux physiologistes le soin de décider si toutes ces preuves sont satisfaisantes. Il nous semble en tous cas que notre thèse générale, notamment, *que l'origine des différents genres de plaisirs et de peines doit être cherchée dans la différence des impressions objectives et des fonctions correspondantes* (*avec leurs organes respectifs*), est suffisamment prouvée par tout ce qui a été dit. Le problème de la science future des sentiments consisterait en ce que cette thèse fût développée dans tous les détails scientifiques qu'elle comporte. Avant tout elle aurait à s'appliquer sans retard à la solution de deux problèmes particuliers qui se présentent naturellement à l'esprit dès qu'on a accepté cette thèse. Il faudrait : 1° décider si les quatre *moments* de plaisir et de peine sont un élément nécessaire de chacune des classes d'émotions primitives, dont nous avons donné la liste ; 2° prouver que les distinctions entre les modes de sentiment que nous n'avons pas analysés ne sont que des *variations* et des *combinaisons nouvelles* des *sentiments simples* (en tant que ces derniers peuvent s'associer les uns aux autres, se combiner avec les idées acquises par l'expérience, ou enfin se diviser en de nouvelles espèces, parallèles à la différenciation plus détaillée des organes). C'est à une brève analyse de ces deux questions que nous passons à présent.

III

La solution du premier problème exige une révision préalable des noms génériques que nous avons employés plus haut, et dont l'énumération ne présente pas assez d'unité. Quelques-uns des termes contiennent l'idée des fonctions, qui servent de base aux sentiments correspondants (sentiments intellectuels, émotions de l'activité — du mouvement, sentiments esthétiques — qui accompagnent les αἰσθήσεις) ; d'autres indiquent la valeur subjective des émotions (tendresse, irascibilité) ; il y en a même un qui a rapport à l'idée du but auquel tend cette forme spéciale de sensibilité (sentiments de conservation personnelle). Il faudrait soumettre toute la classification à un principe unique. Nous tâcherons donc de trouver pour chaque classe élémentaire deux définitions différentes, dont l'une indiquerait la sphère, l'autre le but que remplissent les différents genres de sentiments dans l'économie vitale. Nos définitions pourront ne pas être heureuses, mais, telles quelles, nous les croyons aptes à traduire notre idée. Nous commencerons par celles qui ont une valeur plus immédiate pour notre existence :

I. Sentiments qui accompagnent l'assimilation de la matière inorganique et qui ont pour but de servir à la conservation personnelle [1]. (Sentiments de conservation.)

II. Sentiments qui accompagnent l'assimilation de la matière organique et qui ont pour but de nous seconder dans notre *lutte* pour l'existence [2]. (Ém. d'irascibilité.)

III. Sentiments qui accompagnent le contact organique et qui sont nécessaires à la conservation de l'espèce, à la sociabilité. (Ém. de tendresse.)

IV. Sentiments esthétiques (nous prenons le mot αἴσθησις dans le sens primitif), qui favorisent l'intelligence des faits objectifs. (Sent. esthétiques.)

V. Sentiments qui accompagnent l'activité et qui favorisent la domination de l'organisme dans le milieu objectif. (Ém. d'activité.)

VI. Sentiments intellectuels qui ont pour but de régler l'activité des centres nerveux, qui régissent à leur tour toutes les fonctions vitales précédentes, en sauvegardant leur harmonie et leur accord. (Ém. intellectuelles.)

Malheureusement nous n'avons pu trouver, quant à présent, des termes techniques remplaçant les dénominations hétérogènes que nous combattons, et résumant le sens de ces longues paraphrases, et nous nous voyons obligés de garder ces dernières pour indiquer les groupes génériques dans la classification qui va suivre. Pour faciliter l'aperçu que nous allons donner, nous exprimerons les moments de plaisir et de peine par les signes suivants : + Pl. indiquera les *plaisirs positifs*, — Pl., les *plaisirs négatifs*, + Pn., les *peines positives*, — Pn. les *peines négatives*. N'ayant en *vue* que de prouver la possibilité d'un système *naturel* de sentiments et n'aspirant pas à une classification complète et absolument correcte, nous nous bornerons à donner autant d'exemples pour chaque moment distinct des différents groupes que nous les croirons nécessaires pour commenter notre théorie :

I. « Les sentiments de conservation personnelle, dont le but primitif était de régler l'assimilation de la matière inorganique », présentent les moments suivants :

— Pn. La *peur*, sentiment du *danger*.
+ Pl. La *confiance*, l'*espérance*.

1. L'irascibilité, comme nous avons vu plus haut, a aussi un rapport à la conservation personnelle; mais la peur, qui a un but *défensif*, peut être mieux exprimée par ce terme que l'irascibilité, qui a un but *offensif*.

2. Nous avons employé le mot « seconder, » parce que, sans le concours de l'irascibilité, les animaux n'auraient pas eu le courage de s'entre-tuer et toute lutte pour l'existence aurait été impossible.

+ Pn. Le *désespoir*.

— Pl. Le *calme*, la conscience de la *sûreté rétablie*.

Que les émotions de l'*espérance* aient été primitivement le résultat direct d'une harmonie complète des fonctions respiratoires, cela pourrait sortir de l'analyse des émotions que nous ressentons au printemps, quand nous sortons de l'atmosphère étouffante des chambres pour respirer les émanations salubres des plantes qui se réveillent. La nature subjective de ces émotions (qui ont pour cause organique la facilité inattendue qui accompagne notre respiration) est la même que celle des émotions de l'espérance et il n'y aurait rien d'invraisemblable à supposer que les premières constituent le fondement physiologique des secondes. Ce n'est pas autant le fait objectif de quelque plaisir *futur* qui donne l'origine aux joies de l'espérance (comme le croit Spinoza) [1], que la conscience subjective des jouissances présentes qui donne lieu à une *illusion* psychique, à savoir la croyance que ces jouissances se prolongeront à l'infini. Or, cette illusion ne peut être fondée que sur les causes organiques que nous venons d'indiquer.

II. Parmi les « sentiments d'irascibilité qui accompagnent l'assimilation de la matière organique et qui doivent seconder la lutte pour l'existence, la conquête de la nourriture », on pourrait distinguer :

— Pn. La *faim*, la *colère* (la haine), comme les deux aspects différents du même état de conscience.

+ Pl. La satisfaction de l'une et de l'autre; le *contentement*, l'apaisement, la *satiété*.

+ Pn. Le *dégoût* (aussi bien physique que moral), l'*antipathie*.

— Pl. Le sent. d'harmonie rétablie; sentiment de réconciliation, de pardon; la *bonté*, la *clémence*.

Il est curieux de noter que les deux derniers sentiments se manifestent le plus souvent après un bon repas, comme s'ils étaient la conséquence nécessaire de l'apaisement de la faim.

III. Les « sentiments de tendresse qui accompagnent le contact organique et qui constituent la première condition de la vie sociale, de la conservation de l'espèce », comprennent les moments suivants :

— Pn. L'*affliction*, la *tristesse*, provenant d'une séparation forcée entre deux êtres qui s'aiment.

1. Il y a même une contradiction évidente à parler d'un sentiment *agréable* dû à un *plaisir futur*. L'essentiel de la jouissance est son *actualité*.

+ Pl. L'*amour*, la *tendresse*, s'exprimant en caresses mutuelles.

+ Pn. La *jalousie*, le *chagrin*, dû à une trahison, à un désenchantement.

— Pl. L'*indifférence*, comme le dénoûment naturel de toute sympathie éteinte.

IV. Viennent les « émotions esthétiques qui favorisent l'intelligence des faits objectifs » et dont les aspects principaux sont :

— Pn. L'*attente*, l'*impatience* (à recevoir des impressions nouvelles).

+ Pl. L'*admiration* (sent. du sublime, du beau).

+ Pn. La *discordance*, l'*harmonie rompue* (sent. du laid, du hideux).

— Pl. La *gaîté*, comme résultat de l'harmonie rétablie dans les impressions objectives (sent. du risible, du ridicule).

V. Les « émotions d'activité, de volonté en exercice qui favorisent la domination dans le milieu qui nous entoure » se réduisent à :

— Pn. L'*inaction*, la quiétude forcée.

+ Pl. La *force*, l'*énergie*, le *courage*.

+ Pn. La *faiblesse*, la *fatigue*, l'*effort*.

— Pl. Le *repos*.

VI. Les « émotions intellectuelles qui régissent les autres fonctions vitales » sont très-variées. Nous n'indiquerons que celles qui nous semblent être les moins compliquées :

— Pn. L'*ennui*, la *monotonie*.

+ Pl. L'*intérêt*, sentiments de nouveauté, de variété. (*The novelly, the variety* de Bain).

+ Pn. L'*embarras*, le *sent. de contradiction*.

— Pl. L'*accord*, l'*assentiment*.

La terminologie du langage littéraire correspond pour la plupart à des états de sensibilité très-complexes et d'une époque de formation plus que « secondaire », on pourrait dire « tertiaire » et « quaternaire ». C'est ce qui les rend en général très-peu conformes à l'usage que nous en avons fait, à savoir la dénomination des états psychiques de l'organisme à une époque où il n'avait pas encore subi l'influence de l'hérédité morale, comme principe de transmission des habitudes, acquises par l'*expérience*. Nous avons tâché de ne pas employer les mêmes termes deux fois; mais en leur donnant toujours un sens *originel*, nous n'avons pas voulu dire que c'est la seule signification qui leur soit propre.

IV

M. Ribot, dans son livre sur la *Psychologie anglaise contemporaine*, émet l'idée très-juste que « l'idéal de la Psychologie serait de pouvoir expliquer tous les sentiments par une double méthode d'analyse et de synthèse [1]. » Ce sont les principes de l'analyse des sentiments que nous avons cherché à établir dans les chapitres précédents ; il nous faut essayer à présent d'esquisser les principes d'une synthèse des émotions complexes dont nous n'avons pas eu encore l'occasion de parler.

Les premiers essais d'une synthèse des sentiments remontent à l'époque des Stoïciens, et depuis, jusqu'aux derniers travaux de Dumont et de Horwicz, il y a peu de philosophes qui n'aient renouvelé la tentative de Zénon. C'est Descartes surtout qui a mis à la mode cette intéressante question, en tâchant de réduire toutes les passions *particulières*, comme il s'exprime [2], à six *simples* ou *primitives :* l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse [3]. Mais la synthèse de Descartes, qui ne manque pas de *pénétration*, pour employer le terme de Spinoza [4], est loin d'être satisfaisante, non-seulement parce qu'elle est fondée sur une analyse qui n'a rien de scientifique, mais surtout parce que Descartes n'a pas la moindre conscience des *principes* qui régissent l'évolution des sentiments. Car, s'il indique de quels sentiments simples se compose tel ou tel sentiment particulier, il ne dit jamais quelles lois de notre nature psychique rendent une pareille synthèse nécessaire et quels modes d'évolution sont les seuls possibles dans le domaine des faits affectifs. C'est la raison sans doute pour laquelle Spinoza crut devoir recommencer le même travail, comme s'il n'avait jamais été fait, et insister sur sa nouvelle méthode. Cette méthode est *rigoureuse* et *raisonnable*, comme il le prétend lui-même [5], c'est la méthode des *géomètres*, et il veut analyser les appétits des hommes « comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. » Le mérite de Spinoza est extrêmement grand, comme nous allons le voir tout de suite, mais ce n'est pas dans la méthode de la classification des sentiments elle-même qu'il consiste, et malgré un bon

1. Voir p. 85.
2. *Les passions de l'âme*, troisième partie.
3. *Loc. cit.*, art. 69.
4. Eth., III, Préface. (*Trad. d'Em. Saisset*, p. 111.)
5. *Loc. cit.*, Préface, p. 102.

nombre de définitions qui prouvent que le disciple a possédé le même talent de pénétration que le maître, nous rencontrons dans le III[e] livre de l'*Éthique* beaucoup d'autres définitions qui sont naïves et paradoxales. Il n'y a qu'à citer cette étrange définition de l'*estime*, qui est la *joie qui provient de ce que l'homme pense d'autrui plus de bien qu'il ne faut* [1], et cette autre de l'*abjection, qui consiste à penser de soi moins de bien qu'il ne faut sous l'impression de la tristesse* [2], pour se persuader que l'auteur n'est pas libre du reproche de sacrifier les faits à une théorie assez étroite. Du reste Spinoza confond, comme presque tous les philosophes des siècles précédents, les états passifs de l'âme, comme la *joie* et la *tristesse*, avec les états actifs, comme le *désir* qui indique pour lui tous les *efforts, mouvements, appétits* et *volitions* [3] de l'âme; et il est tout naturel qu'avec sa classification des passions primitives [4], il n'arrive à aucun résultat qui puisse satisfaire complètement les psychologues modernes. Mais ce qui le distingue profondément de Descartes et ce qui fait que son analyse reste une des plus remarquables jusqu'à notre temps, c'est qu'il est arrivé le premier à entrevoir les lois principales de la composition des sentiments, et en cela il peut être envisagé comme le digne prédécesseur de Hartley, de Thomas Brown, de James Mill et d'Alexandre Bain lui-même. Car, sans employer le terme même de l'*association,* inventé plus tard, il indique cependant les principaux modes de l'association des sentiments dans des expressions qui sont loin d'être équivoques. Voici par exemple une description très-claire de cette loi de l'association que les Anglais nomment *the law of contiguity :* « Si donc le corps et par suite l'âme, dit Spinoza, a été une fois affectée de deux passions tout ensemble, dès qu'elle sera par la suite affectée de l'une d'elles, elle le sera également de l'autre [5]. » Et il suppose d'après cette loi une quantité de sentiments, qu'il désigne du nom de *fluctuations,* qui ne sont qu'un *mélange* d'autres passions plus simples [6]. N'est-ce pas là la même loi que Bain exprime dans les paroles suivantes : « L'association agit en réunissant en un agrégat ou un tout un certain nombre de sentiments distincts [7]. » Mais la même loi de contiguïté n'unit pas seulement les sentiments aux sentiments. « Elle agit aussi, dit Bain, en transportant les sentiments

1. *Eth.*, III, Prop. XXVI, scholie.
2. *Ib.* Appendice, Déf. XXIX.
3. *Loc. cit.*, Append., Déf. I, Explic.
4. *Loc. cit.*, Prop. XI, Scholie.
5. *Loc. cit.*, Prop. XIV, Démonstr.
6. *Loc. cit.*, Append., déf. XLVIII, *Explic.*
7. *The emotions and the will*, 3e éd., p. 69.

de leur cause originelle à quelque objet qui s'y rapporte [1]. » Spinoza nous parle aussi de ce mode d'association : « Par cela seul, dit-il, qu'au moment où notre âme était affectée de joie ou de tristesse nous avons vu un certain objet, qui n'est point du reste la cause efficiente de ces passions, nous pouvons aimer cet objet ou le prendre en haine [2]. » Dans la proposition suivante il nous fait voir que la même translation des sentiments à de nouveaux objets, autrement dit, leur association avec de nouvelles idées, peut suivre le principe de *ressemblance*, ce qui est une allusion à la loi que les Anglais nomment *the law of similarity*. Nous voyons donc que Spinoza a été très avancé dans ses conceptions sur les processus de la synthèse des faits psychiques et il n'y a rien d'étonnant qu'il en vienne à ce principe qui doit servir de point de départ à toute synthèse des phénomènes affectifs, à savoir qu'on peut déduire des passions primitives, quelles qu'elles soient, *un nombre de passions plus grand qu'il n'y a de mots reçus pour les exprimer*, *ce qui fait bien voir*, dit Spinoza, *que les noms des passions ont été formés d'après l'usage vulgaire bien plus que d'après une analyse approfondie* [3], et ce qui amène à penser que le problème des psychologues n'est pas autant d'*expliquer la signification des mots* [4], que de faire entrevoir, premièrement, toutes les voies que l'évolution des sentiments a pu prendre, et en second lieu, toutes celles qu'elle a dû prendre, en suivant l'évolution psychique générale de telle ou telle espèce d'organisme; car ce n'est qu'après la solution de ce double problème qu'on a le droit de passer à la synthèse des émotions complexes qui se rencontrent dans l'existence de la société humaine, par exemple.

Mais avant d'entreprendre l'examen de pareilles questions, il nous faut voir encore les causes principales qui ont empêché jusqu'à présent l'application des principes que Spinoza déjà avait découverts. Car, malgré les deux siècles qui se sont écoulés depuis l'apparition de l'*Éthique*, chaque écrivain de nos temps continue, comme les anciens, de proposer sa propre classificatien des sentiments qui n'a rien de commun avec celles de ses prédécesseurs, ce qui prouve avec évidence, comme le dit très-bien Horwicz dans ses *Analyses psychologiques*, que la question de la classification des sentiments est encore bien loin de sa solution [5].

1. *Loc. cit.*, *ibid.*
2. *Loc. cit.*, Propos. XV, coroll.
3. *Loc. cit.*, LII, scholie.
4. Comp. Spinoza, *loc. cit.*, App., Déf. XX, Explic.
5. I Th., p. 170.

L'école anglaise expérimentale est certainement celle qui a encore fait le plus pour nous approcher de cette solution, et cependant ses doctrines sur la psychologie des sentiments, des émotions, des phénomènes affectifs, à entendre M. Ribot, ne semblent pas aussi précises ni aussi complètes que sur la question des sensations et des idées. L'étude de Bain lui-même, qui semble être à M. Ribot « la plus ample et la plus approfondie qui ait encore paru sur ce sujet, » est en même temps, selon lui, la partie faible de l'ouvrage de Bain [1]. Ceci était dit en 1870 et en 1875. Depuis il n'a paru que deux essais de classification qui méritent d'être nommés : c'est celui de Dumont (1878) et celui de Horwicz (1878), et tandis que le premier, comme nous l'avons dit déjà, n'est qu'une esquisse incomplète et superficielle, le second n'est que la répétition, avec des modifications plus ou moins grandes, des classifications subtiles et formelles des psychologues allemands de l'époque précédente, et c'est plutôt une description des moindres nuances dont les sentiments sont susceptibles dans leur transformation individuelle, qu'une synthèse d'après des lois rigoureuses et homogènes. Sans nier l'extrême finesse et la profondeur souvent étonnante de l'analyse que nous devons à Horwicz, nous croyons pouvoir dire, cependant, que le nouveau livre de cet auteur éminent, n'étant qu'une apparition analogue dans la littérature allemande à l'œuvre de Bain dans celle de l'Angleterre, ne peut suffire au besoin d'une classification vraiment scientifique des phénomènes affectifs. Il n'y a que Dumont qui ait essayé jusqu'à présent une synthèse de ce genre, mais les fautes qu'il a commises dans la première partie de son livre l'ont empêché d'appliquer ses idées d'une manière propre à satisfaire.

La cause principale de cette longue suite de recherches, pauvres en résultats définitifs, consiste en ce que les psychologues n'ont pas profité jusqu'à ce temps, dans leurs théories de la sensibilité, de cette idée simple et qui constitue à présent un axiome pour les spiritualistes eux-mêmes, que *tout phénomène psychique, quelque idéal qu'il soit, doit être mis en rapport avec quelque fonction physiologique nerveuse de l'organisme*. Reste à trouver seulement le principe d'un parallélisme pareil entre les émotions et les fonctions physiologiques. Aristote l'avait déjà indiqué en disant *qu'il y a autant de plaisirs et partant de peines* (car ce qu'il dit des premières se rapporte aussi bien aux secondes [2]) *qu'il y a de sensations* [3], car le

1. *Psychol. angl. contempor.*, p. 84-85.
2. Arist. dit lui-même : τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἱκανῶς εἰρήσθω. Eth. à Nik. K. 2. 1174, a. 11.
3. *Loc. cit.*, K. 4. 1174, b. 26; Καθ' ἑκάστην δ' αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονὴ δῆλον.

plaisir et la peine ne sont que les aspects subjectifs de ces dernières. Mais comme toute sensation est la conscience de quelque énergie de l'organisme, il dit autre part qu'il y a autant de plaisirs que d'*énergies*, d'activités [1], ou, comme nous le dirions, de fonctions de l'organisme qui se font avec la participation de la conscience. C'est l'application de cette idée, presque aussi vieille que la science, qui manquait jusqu'à nos jours et c'est elle-même que nous avons essayé de faire dans la première partie de notre travail. Nous croyons avoir trouvé quelques principes de cette *embryologie des sentiments* qui est la condition nécessaire de leur classification définitive.

Voyons ce que nous pourrons obtenir en profitant de la classification des émotions simples que nous avons faite et des lois de l'évolution des faits de la conscience que nous connaissons depuis l'époque de Spinoza. Comme il y a, d'après Spinoza, plus d'émotions complexes qu'il n'y a de termes dans aucune langue humaine pour indiquer les différents états de la sensibilité, il est clair que ce n'est pas une synthèse complète et achevée de tous ces sentiments que nous pouvons avoir en vue dans ce petit article. Et puisqu'il y a encore beaucoup trop d'émotions complexes déterminées par des noms que ne peut embrasser une analyse de quelques pages seulement, nous nous croyons obligés de nous contenter pour à présent d'un problème beaucoup plus modeste, à savoir d'esquisser les principes et donner des exemples d'une synthèse des sentiments, comme nous l'entendons.

Nous commencerons par indiquer les voies générales que l'évolution des sentiments peut prendre. Les deux voies de toute évolution des phénomènes qui appartiennent à la vie organique sont l'*intégration* et la *différenciation*. La première s'exécute à l'aide de l'*association,* la seconde par le moyen de la *dissociation*. Comme celle-ci ne peut avoir lieu qu'à la suite de celle-là, de même toute différenciation suppose une intégration préalable, et nous aurons raison de considérer auparavant les lois de l'*intégration* des faits affectifs.

La question des *éléments* qui peuvent prendre part à la composition des sentiments est celle qui doit être posée la première. Car s'il est évident que les plaisirs et les peines peuvent s'associer les uns aux autres, il est certain cependant que les émotions agréables et désagréables ne sont pas les seuls éléments qui participent à la formation des états complexes de la sensibilité.

A côté des plaisirs et des peines, nous avons trois autres groupes

1. *Loc. cit.*, K. 5, 1175, b. καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεῖα ἡδονή ἐστιν

de phénomènes psychiques élémentaires, à savoir les sensations, les appétits et les mouvements; car la meilleure classification des faits psychiques consisterait à les diviser en phénomènes : 1° de *réceptivité* objective et subjective, et 2° d'*activité* subjective et objective, ce qui aurait pour résultat la classification suivante des états de conscience élémentaires :

I. Réceptivité { a. objective, les sensations.
b. subjective, les plaisirs et les peines primitives.

II. Activité { a. subjective, les appétits.
b. objective, les mouvements.

Chacun connaît d'après son expérience personnelle que l'action réciproque de l'organisme et du milieu embrasse, quand elle est complète, une série de phénomènes, appartenant à ces quatre classes distinctes et qui se suivent dans l'ordre que nous venons d'observer. Chaque mouvement serait donc la réponse définitive de l'organisme à une sensation quelconque, produite par un autre mouvement extérieur à l'organisme. Les phénomènes subjectifs qui suivent cette sensation déterminent le caractère du mouvement et, comme la sensation est le point de départ de toutes les autres actions psychiques, il est clair qu'il y a autant de plaisirs et de peines, autant d'appétits et de mouvements possibles pour l'être qu'il y a de modes de sensation qui lui sont propres. Mais la même classification des états de la conscience ne s'applique pas seulement aux phénomènes d'un ordre élémentaire; elle reste intacte lors de l'évolution de ces derniers, et il n'y a qu'à changer les noms pour obtenir une classification parallèle des phénomènes complexes. La voici :

I. Réceptivité { a. objective, les idées.
b. subjective, les sentiments.

II. Activité { a. subjective, les désirs et les volitions.
b. objective, les actions (*Handlungen*, comme disent les Allemands).

Les sensations deviennent des idées en s'associant les unes aux autres, les sentiments complexes ou secondaires naissent de même de l'association des plaisirs et des peines primitives. Les appétits se transforment de la même manière en volitions, les mouvements en actions. Mais sont-ce là les seuls genres de complication, dont les faits psychiques soient susceptibles? C'est le principe de la simultanéité qui régit pour la plupart cet ordre d'associations. Mais il y a de plus la succession constante des phénomènes psychiques d'ordres différents qui doit nécessiter un autre genre de liaisons réciproques dans le domaine de la conscience, et nous avons là une

ample source de nouvelles combinaisons possibles. Ces combinaisons peuvent s'effectuer de manières différentes. Voici les principaux modes d'association que nous pouvons imaginer pour les phénomènes de la sensibilité :

I. Les plaisirs et les peines peuvent s'associer :

1° Avec les sensations et les idées qui les précèdent;

2° Avec les appétits ou les désirs qui les suivent;

3° Avec les mouvements ou les actions qu'ils engendrent.

Tout cela, ce sont des associations du premier ordre, en tant qu'il n'y a là toujours que deux éléments hétérogènes qui s'unissent.

II. Les plaisirs et les peines peuvent s'associer en même temps:

1° Avec les sensations (ou idées) et les appétits (ou volitions);

2° Avec les sensations (ou idées) et les mouvements (ou actions);

3° Avec les phénomènes de l'activité subjective et ceux de l'activité objective ;

4° Avec ceux des trois autres ordres en commun.

Ce sont là des associations du second ordre, en tant qu'il y a plus de deux éléments hétérogènes qui les constituent.

On peut imaginer autant de modes de complication de tous les autres faits psychiques, et il est évident qu'en les énumérant, nous aurions dû répéter plusieurs combinaisons d'entre celles que nous venons de nommer ; autrement dit les plaisirs et les peines peuvent servir aussi d'éléments à des états complexes qui n'appartiennent pas au domaine de la sensibilité dans le vrai sens de ce mot.

C'est ce qui fait sans doute qu'on applique souvent dans le langage ordinaire le nom de *sentiments* à des états de conscience qui méritent plutôt d'autres noms génériques. Pour se soustraire à cette erreur, il faut toujours faire attention à l'idée qui prédomine dans le terme dont il s'agit. Il est facile de voir, par exemple, qu'il y a beaucoup de noms de passions où prédomine l'idée du désir sur celle du sentiment (la vengeance, la bienveillance). Il y en a d'autres qui indiquent plutôt une série d'actions que les faits affectifs qui les ont motivées (l'avarice, la luxure, la timidité, la servilité). Il faut donc avoir un critère pour distinguer les états complexes de la sensibilité proprement dite d'avec ceux qui appartiennent à d'autres classes de phénomènes psychiques, malgré les éléments affectifs qui y jouent quelque rôle. Ce critère le voici : il n'y a qu'à se demander toujours si l'état complexe en question peut être envisagé comme une espèce de plaisir ou une espèce de peine, ou enfin comme un mélange de ces deux modes d'affection. Car nous ne sommes pas de l'avis des psychologues qui partagent l'opinion de Platon, qu'il y a des états de la sensibilité qui présentent quelque

chose d'autre que le plaisir ou la douleur. Ces deux modes d'affection peuvent se neutraliser ou prendre des proportions si minces que la conscience n'est plus en état de déterminer le caractère de l'émotion, mais dès qu'il s'agit d'un phénomène de la sensibilité, il est nécessaire qu'il contienne une portion quelconque ou une combinaison quelconque du plaisir et de la peine. Il faut donc savoir déterminer seulement les cas, où la présence d'un de ces éléments n'est pas encore une raison suffisante pour reconnaître que l'agrégat en question est un état de la sensibilité, et ce n'est précisément qu'en trouvant l'élément qui prédomine que nous pouvons dissiper nos doutes. Or, il est à remarquer que les moments postérieurs de la conscience ont toujours une prédominance marquée sur les moments qui précèdent, et c'est ainsi que les termes des passions qui contiennent une idée claire de quelque désir ou de quelque mouvement ne peuvent indiquer que très-rarement des états de la sensibilité dans le sens propre de ce mot, et qu'au contraire les termes qui indiquent des faits de connaissance, associés à l'idée d'une émotion, doivent être regardés comme appartenant au domaine de la sensibilité. Ceci nous explique entre autres l'origine des théories qui font dépendre le plaisir et la peine d'un phénomène intellectuel ou d'un jugement [1], car la plupart des sentiments composés contiennent des éléments idéaux.

Nous nous croyons donc autorisé, après ce qui vient d'être dit, à nous restreindre à l'analyse des associations où il ne s'agit que de l'union des phénomènes de la *réceptivité*, subjective et objective. Les agrégats qui contiennent un moment actif bien marqué appartiennent plutôt au domaine des *actions* de l'âme, subjectives et objectives. Traçons le plan de l'examen que nous voulons faire. Nous allons considérer :

1° L'association des émotions simples avec les *sensations* qui les précèdent et les accompagnent, et les *idées* immédiates qui en naissent.

2° L'association des émotions simples avec les *idées* qui sont fondées sur le jugement et les actions constructives de la pensée.

3° L'association des émotions simples *entre elles*.

Ce sont là les associations élémentaires qui servent de *modèles* à toutes les autres associations encore plus complexes. Car, on pourrait parler des mêmes modes de complication des émotions déjà composées, en tant qu'elles peuvent devenir encore plus complexes en s'associant à de nouvelles sensations, à de nouvelles idées, etc.;

1. Compt. Dumon, *Théorie de la sensib.*, prem. partie, chap. p. II, 36-48.

mais nous devons renoncer pour le moment à leur analyse pour ne pas dépasser les limites que nous nous sommes posées. Remarquons encore que nous entendons par l'association des émotions simples non-seulement les combinaisons directes entre les états de conscience dont il s'agit, mais celles-là aussi qui sont fondées sur des *dissociations* préalables et qui peuvent être nommées indirectes.

V

Pour pouvoir distinguer les plaisirs et les peines *primitives* ou *simples* d'avec celles qui sont d'une origine secondaire, il faut songer toujours aux principaux caractères qui leur sont propres, à savoir :

1° Qu'elles n'accompagnent que les changements *actuels* qui s'opèrent dans l'organisme.

2° Qu'elles sont dépourvues de toute conscience de la *cause* objective, interne ou externe, qui a donné l'impulsion à ces changements et qui a fait naître par cela même une émotion quelconque.

Nous avons vu dans les chapitres précédents qu'il y a quatre espèces de sentiments primitifs, qui accompagnent les changements qui s'opèrent dans l'activité de l'organisme. Et nous les avons définies par les expressions *plaisirs positifs et négatifs*, *peines positives et négatives*. Nous dirons un mot encore sur l'expression négatifs. Nous ne voulons pas dire par là qu'il y ait des états de conscience qui expriment quelque négation, ce serait absurde. Notre intention était seulement de tirer une ligne de démarcation entre les émotions qui ont pour base l'*activité* de quelque organe de la vie *animale* de l'individu et celles qui suivent le *repos* de ces mêmes organes. Mais comme l'activité animale est ordinairement accompagnée d'une suspension des processus organiques ou végétatifs qui ont pour but la restauration des tissus, et comme d'un autre côté le repos animal est accompagné au contraire d'une activité organique renouvelée et d'autant plus forte que le travail animal précédent a été intense, on pourrait, du point de vue de la vie végétative de l'organisme, nommer les prétendus plaisirs positifs des *plaisirs négatifs* et vice versâ. La même chose soit dite des peines. Il y a donc deux espèces de plaisirs et deux espèces de peines : il y en a qui accompagnent l'activité animale et en même temps le repos des processus végétatifs ; il y en a d'autres qui accompagnent au contraire l'activité végétative avec le repos animal. La différence du *plaisir* et de la *peine* provient dans le premier cas

de ce que l'activité animale se trouve être tantôt en harmonie, tantôt en désharmonie avec l'activité végétative précédente. Leur différence dans le second cas dépend de ce que l'activité végétative peut être de même plus ou moins en accord avec la dépense de forces qui a précédé. Pendant que l'activité animale ne dépasse pas les bornes qui ont été marquées par l'activité organique précédente, il y a plaisir, et nous nommons ce plaisir *positif*, seulement en raison de ce que l'activité animale doit être envisagée comme le *côté positif* de la vie de tout organisme. Dès qu'elle exige plus de forces que n'en a emmagasiné dans l'organe le travail végétatif précédent, il y a douleur, souffrance, peine, et cette peine nous la nommons positive par la raison qu'elle provient aussi à la suite de l'activité animale. Tant que le travail organique, d'un autre côté, ne fait que réparer les forces dépensées par l'activité animale qui a précédé, il y a plaisir, et ce plaisir nous l'appelons *négatif*, car il suit l'activité végétative qui joue un rôle négatif dans l'existence d'un être organisé. Dès que ce même travail dépasse les bornes indiquées par la dépense, il y a une accumulation de forces plus grande que ne le permet l'habitude de l'organe et de là cet état de tension désagréable que nous appelons *besoin* et qui, en tant qu'il est une espèce de peine, a été nommé peine négative par les raisons que nous venons d'indiquer. Mais tout cela soit dit en passant. Nous avons voulu mettre seulement plus en évidence la proposition que les états primitifs de la sensibilité ne peuvent correspondre qu'à des changements *actuels* de l'organisme et ne contiennent par eux-mêmes aucune idée sur les *causes* de ces changements. La mémoire et l'association, autrement dit l'expérience, privent bientôt les émotions de ces caractères primitifs.

Tout état de la sensibilité est précédé d'un nombre plus ou moins grand de *sensations*, internes ou externes, ou, ce qui revient au même, de faits élémentaires de connaissance provenant de l'organisme ou du milieu qui l'entoure. *Ces sensations, en s'accumulant et en se répétant, se confondent tellement, par les lois de l'association, avec ces états de la conscience que nous appelons émotions, que les unes et les autres deviennent inséparables.* Les sentiments primitifs changent d'aspect, en tant qu'ils ne peuvent plus se reproduire sans être accompagnés d'une conscience plus ou moins claire des éléments subjectifs et objectifs, qui les constituent.

Nous arrivons avant tout à la connaissance des causes *extérieures* qui participent à la transformation des sentiments. Prenons pour exemple l'évolution du sentiment de la *faim*. Imaginons un jeune animal carnivore qui est forcé pour la première fois de pourvoir lui-même à sa nourriture. Il ne connaît pas encore les procédés qu'il

doit employer pour satisfaire à son besoin, pour se défaire de la souffrance qui l'obsède. Il commence à rôder dans les alentours de sa demeure, mais il court pendant des heures, sans savoir ce qu'il cherche et la faim reste inassouvie. La douleur devient insupportable et passe à cet état d'intensité qui est la rage, cette colère sans objet et sans cause extérieure qui est un état organique et non d'origine intellectuelle. Sous l'impulsion de ce sentiment, il redouble ses gambades et renverse tout ce qu'il rencontre en chemin. Supposons qu'il finisse par rencontrer un autre animal plus petit et plus faible. Il sent tout à coup se réveiller en lui l'instinct de la race, le sentiment de la rage sans objet se change par une métamorphose naturelle en un sentiment de haine pour l'objet aperçu, et il se jette sur sa proie. Supposons qu'il atteigne son but, qu'il triomphe de son adversaire et qu'il le mange. La douleur se transforme en plaisir. Après plusieurs essais de ce genre, le sentiment de la faim ne pourra plus se répéter sans être suivi de l'idée de l'objet qui a plus d'une fois déjà changé la peine en plaisir et en outre cette même idée, étant jointe les fois précédentes au sentiment de la faim, la faim subira maintenant plus vite les métamorphoses qu'elle doit subir et sera accompagnée, presque dès le commencement, de haine pour l'objet possible d'une rencontre désirée. Nous voilà donc en possession d'un bel exemple de cette transformation d'une émotion sans objet en un sentiment avec conscience de la cause à laquelle elle se rapporte.

Les sentiments primitifs peuvent s'associer de la même manière à l'idée des agents *intérieurs* qui prennent part à leur naissance. Et c'est ainsi que presque toutes les émotions simples sans objet se compliquent petit à petit dans la conscience de l'être par des idées de leurs causes différentes, et cette évolution se fait si tôt dans l'existence de l'individu et de l'espèce qu'elle appartient à l'époque de l'*enfance* de l'un et de l'autre, ce qui fait que nous pouvons imaginer des plaisirs ou des peines qui ne soient liés à aucun fait de connaissance et que presque tous les termes des langues, indo-européennes du moins, contiennent déjà une allusion aux rapports objectifs des différents modes de la sensibilité. Nous ne pouvons pas parler, par exemple, de la peur, de la confiance, de la colère, de la haine, du dégoût, de l'amour, de la jalousie, de l'indifférence, de l'admiration, de l'intérêt, etc., sans songer à quelques objets extérieurs auxquels ces sentiments se rapportent. Il y en a d'autres qui impliquent l'idée de notre propre individualité, comme cause directe ou indirecte de l'origine de certains états de la sensibilité, ce qui peut être prouvé par le fait que les termes de ce genre contiennent tantôt un éloge,

tantôt un blâme pour l'individu auquel on les applique. Quand on parle, par exemple, du désespoir, de l'impatience, de l'inaction, de la faiblesse de quelqu'un, on exprime généralement par ces termes une désapprobation de la conduite de cette personne. On parle rarement, d'autre part, du calme, de l'énergie, du courage d'un individu sans vouloir montrer qu'on approuve sa manière d'être. Et il n'y a que très-peu de noms, comme la faim, la tristesse, la gaieté, l'ennui, le repos, la fatigue, qui n'indiquent que des états purement subjectifs de la conscience. Voilà la raison principale pour laquelle il est si difficile de définir les états primitifs de la sensibilité. Il n'y a presque pas de mots dans le langage ordinaire qui leur correspondent.

Si les conditions de l'existence individuelle restaient toujours identiques, les émotions compliquées par les idées de leurs causes devraient être des agrégats fixes et stables qui ne seraient susceptibles d'aucune modification, au moins pour les individus d'une seule et même espèce. Mais comme nous ne connaissons pas de cas semblables dans la vie des organismes animaux et comme la lutte pour l'existence implique un changement continuel de rapports entre l'être et les éléments du milieu qui l'entoure, il est tout naturel que chaque émotion, dont l'organisme est capable, soit liée à toute une *série* d'idées concrètes qui correspondent à ces rapports différents. Or, ces idées concrètes étant susceptibles de généralisation, il n'y a rien d'étonnant que l'individu devienne, à mesure que ses expériences se multiplient, le centre d'émotions, associées à des idées *abstraites* qui embrassent un nombre plus ou moins grand de causes particulières. Et comme ces idées abstraites peuvent impliquer plus d'éléments partiels que ne contient la réalité qui leur a donné naissance, il arrive souvent que l'émotion, après s'être détachée des causes concrètes premières dont elle dépendait, s'associe à de nouvelles causes concrètes, ayant un rapport plus ou moins accidentel avec ses objets immédiats. Ce sont les principes de ressemblance et de contiguïté qui régissent ces translations des sentiments à de nouveaux objets. Il est évident qu'ici l'association exige une *dissociation préalable*. Donnons-en un exemple.

Supposons que le même animal dont nous avons parlé plus haut, ait continué de mener la même existence pendant plusieurs semaines, sans aucun accident qui l'ait détruit. Il s'est nourri de beaucoup d'autres animaux toujours plus faibles que lui et ne pouvant lui opposer de résistance sérieuse; s'il rencontre à présent les mêmes animaux sans être tourmenté en ces moments par le besoin de se nourrir, il ne pourra plus les voir sans éprouver cependant pour

eux ce sentiment de haine qui s'est associé de si près à leur image. Mais comme la haine ne sera plus précédée en pareils cas par cet autre sentiment de la faim, qui l'a engendrée, il est clair qu'après plusieurs répétitions du même état de choses, la haine sera en partie dissociée du sentiment de la faim. Il y a plus. Comme le sentiment de la haine avait toujours servi de motif à quelque lutte, où l'ennemi montrait de la résistance, et comme cette résistance devait naturellement rendre la haine plus concentrée, il se pourrait facilement que ce sentiment s'associât à l'idée de résistance *en général*. Alors l'animal ne pourra plus rencontrer d'obstacle à son activité sans éprouver de la haine pour l'objet qui en est la cause, et quand un arbre lui barrera le chemin, il éprouvera pour lui ce même sentiment qu'il n'éprouvait jadis que pour les objets de son appétit. De cette manière l'émotion que nous considérons, se dissociera petit à petit des idées qui lui ont servi de point de départ et s'unira à des idées d'un tout autre genre. Et si, par exemple, un animal qui s'était nourri de chair doit passer pendant plusieurs générations, sous l'influence d'un nouveau milieu, à une nourriture végative, de sorte que la faim n'aura plus besoin de se transformer en haine pour être assouvie, il se pourra que la dissociation entre ces deux émotions voisines devienne complète et que la haine soit associée pour toujours et par une disposition héréditaire à l'idée de résistance quelconque, excepté la lutte avec l'objet qui doit servir de nourriture. C'est ce qui nous explique, par exemple, pourquoi l'homme n'éprouve presque jamais de la haine pour l'animal qu'il tue à la chasse, et cependant devient si souvent la victime de ce sentiment dans différentes autres circonstances.

Presque toutes les émotions primitives dont nous avons parlé peuvent subir des transformations du même genre. Il n'y a qu'à citer la *peur*. Supposons que cette émotion ne soit éprouvée d'abord par l'animal qu'à la suite de quelque étouffement ou de quelque autre dommage dans les organes de la respiration. S'il arrive à quelque animal de tomber sous les griffes d'un autre plus robuste que lui qui fera des efforts pour l'étouffer, il éprouvera cette fois la peur pour des causes purement organiques. Mais s'il lui réussit à échapper pour le moment à la mort, il ne pourra plus rencontrer les représentants de l'espèce à laquelle appartenait son adversaire, sans éprouver le même sentiment, en tant qu'il s'est associé à l'image de celui-ci. Et ainsi, peu à peu, ce sentiment pourra se dissocier de l'idée de sa cause première, et s'unir, d'abord, à l'idée de tout être plus fort ou de tout danger qui menace la vie, puis même à l'idée d'un danger spécial qui n'a rien de commun avec son proto-

type et qui peut être même imaginaire, comme quand un homme qui ne craint ni le feu ni la mer, a peur des revenants. Mais ici il s'agit déjà plus que d'une association des sentiments avec les idées immédiates qui naissent des *sensations*, et nous trouvons le moment propice pour passer à la discussion de notre second problème, à savoir l'*association des sentiments avec les idées, formées par le jugement et la réflexion.*

Par les procédés que nous venons d'indiquer, l'individu arrive peu à peu à se former des idées plus ou moins claires : 1° des différents états d'énergie qu'il possède et des différents genres d'activité qui sont à sa portée ; 2° des différents changements dans son propre organisme et dans le milieu ambiant qui peuvent devenir autant de causes des différents modes de la sensibilité dont il est susceptible. Toutes ces idées sur les rapports variés des agents internes et externes de son activité, constituent ensemble son *expérience directe*. A mesure que cette première évolution de la conscience subjective s'accomplit, chaque nouvelle action réciproque de l'organisme et du milieu qui l'entoure vient à nécessiter un nombre plus ou moins grand de comparaisons, de jugements et d'autres constructions de la pensée, qui modifient tellement le sens des rapports immédiats que les nouveaux états de la sensibilité qui en résultent ne traduisent plus simplement ces rapports *actuels* des forces et de leur dépense, dont l'organisme est l'objet, mais correspondent plutôt à des espèces de *fictions* sur ces mêmes rapports d'origine purement intellectuelle. Ces fictions s'adressent aussi bien à l'existence *présente* de l'organisme qu'à son *passé* et son *avenir*, et c'est de là que tirent leur origine ces sentiments multiples, auxquels on donne généralement le nom d'*idéaux* et dont le caractère a fait croire à tant de psychologues qu'il serait possible de classer tous les sentiments selon qu'ils se rapportent au temps présent, passé ou futur (voir surtout la théorie de Thomas Brown dans le IIIe volume de la *Philosophy of the human Mind* (19 th ed.), où il propose la division de toutes les émotions en « immediate, retrospective and prospective ». Les sentiments idéaux sont très-nombreux, et ce sont eux qui constituent principalement la réceptivité subjective d'un être intelligent et développé.

Donnons-en quelques exemples. Le soupçon, l'anxiété et la superstition sont des modifications idéales de la *peur*. Le *soupçon* en tant que c'est l'espèce de peur attachée à un autre être vivant, qui a lieu lorsque nous croyons apercevoir, à tort ou à raison, dans la conduite de celui-ci les indices du désir de faire quelque tort à nous-mêmes ou à une autre personne qui nous intéresse ; l'*anxiété*, en tant que c'est aussi une espèce de peur, qui provient de ce que nous

ne connaissons pas encore le genre de danger qui nous menace et que nous appréhendons ; la *superstition* est cette peur enfin qui naît d'une cause imaginaire et qui est fondée sur de fausses conceptions de la réalité. L'*envie* est une modification analogue de la haine, car c'est une espèce d'animosité qui provient d'un *jugement*, vrai ou faux, sur une supériorité ou un avantage qui appartient à un autre et nous manque à nous-mêmes, etc. Il n'y a pas à dire que toutes ces transformations des sentiments sont fondées sur tous les modes variés de l'association que nous connaissons.

Nous n'avons eu affaire jusqu'ici qu'à des modifications de la sensibilité qui ne touchaient en rien l'élément émotionnel lui-même. Celui-ci restait intact et ce n'était que l'appareil qui changeait toutes les fois d'aspect. Il ne pouvait être question de nouveaux genres de sentiments, il ne s'agissait que de nouvelles espèces dans les limites, des genres que nous connaissions déjà. Mais la position change à présent que nous passons à l'examen des *associations entre les émotions primitives elles-mêmes*. Celles-ci peuvent avoir pour effet une régénération parfaite des sentiments simples, et c'est ainsi que naissent ces émotions complexes que beaucoup de psychologues sont disposés à prendre pour des émotions primitives, tellement elles paraissent être peu réductibles aux autres. Il n'y a qu'à nommer, par exemple, les « emotions of self » de Bain. Comme les émotions de l'amour propre présentent un des meilleurs exemples de la combinaison de plusieurs émotions, c'est par leur analyse que nous croyons pouvoir étudier le mieux ce nouveau mode de complication de la sensibilité. Mais avant de passer à cette analyse, faisons une remarque qui pourra nous être utile plus tard. Le mélange de plusieurs sentiments ne peut s'effectuer qu'après l'évolution intellectuelle dont nous venons de parler, car il ne peut être solide qu'à la condition d'une conscience claire de l'unité des causes objectives auxquelles plusieurs émotions simples se rapportent, non-seulement dans le temps présent, mais encore dans le passé et dans l'avenir. Il faut des idées constantes sur les rapports des choses, pour que les mêmes agrégats de sentiments puissent se répéter et devenir des états habituels de la conscience. Voilà d'où vient l'ordre que nous avons admis dans l'analyse des différentes associations dont les émotions primitives sont susceptibles.

Quoiqu'il y ait des psychologues qui ont compris, avant nous, que le sentiment de l'*amour-propre* n'est pas un sentiment fondamental, *kein Grundgefühl*, comme s'exprime Horwicz [1], nous n'avons pas eu l'occasion cependant de rencontrer l'idée qu'on peut déduire

1. *Psychol. Analysen*, II, 2. Magdeb., 1878, p. 263.

ce sentiment de la combinaison de *plusieurs* autres plus simples et que nous avons indiqués plus haut. Cependant cette supposition deviendra nécessaire, si nous songeons seulement que l'amour de soi-même est fondé sur la *conscience de soi-même* et que cette conscience n'est que la résultante de toutes nos expériences passées, entre autres de tous les plaisirs et de toutes les peines que nous avons éprouvés. Car il est évident que les êtres qui n'ont pas la conscience de leur individualité, comme la plupart des animaux ou comme les enfants, ne peuvent être susceptibles des sentiments qui naissent de l'amour-propre. Il serait ridicule de supposer, par exemple, qu'un chien soit capable de s'offenser à propos de quelque attentat à son honneur ou qu'il soit capable d'éprouver de l'ambition. Il n'y a que les fables qui puissent attribuer de pareils sentiments aux bêtes. D'autre part les petits enfants et les peuplades sauvages savent rarement ce que c'est que la honte, cette première manifestation de l'amour-propre.

Mais si l'amour-propre, comme sentiment *conscient*, doit être le résultat d'une évolution intellectuelle, plus ou moins avancée, on ne peut pas dire la même chose de cet autre amour de soi-même qu'on nomme sentiment de la *conservation*, et qui est le meilleur gardien, mais un gardien *inconscient* de notre existence, pendant l'époque où cette évolution intellectuelle n'a pas eu le temps encore de s'accomplir. Ce sentiment de la *conservation* se traduit principalement, comme nous l'avons vu déjà, par les sentiments particuliers de la peur, de l'espérance, du désespoir et de la sûreté rétablie. Mais en prenant le même mot dans un sens plus large, on pourrait dire qu'il comprend tous nos plaisirs et toutes nos peines, car tous les états de notre réceptivité subjective tendent à nous diriger vers les choses qui sont utiles à notre organisme et à nous préserver de celles qui lui sont nuisibles. Et l'amour de soi-même dans un être qui n'a pas la conscience de son individualité ne se traduit pas autrement, que par la tendance qu'il a pour les plaisirs et par l'horreur qu'il a pour les peines. Le vrai principe qui sert de base à ces phénomènes de la conscience ne peut être compris que par un individu intelligent, et Horwicz a raison de dire qu'en évitant instinctivement un danger nous ne faisons pas le raisonnement « *Selbsterhaltung ist meine oberste Pflicht, folglich meide ich die Gefahr* [1], » mais la peur que nous inspire un danger quelconque nous amène à un acte de conservation. Voyons donc à présent comment la tendance inconsciente que nous avons d'abord pour tout ce qui est utile à notre exis-

1. *Loc. cit.*, p. 263. « Ma conservation est mon premier devoir, conséquemment je fuis le danger. »

tence, se transforme peu à peu en cet amour *conscient* de soi-même, qui fait naître toutes les « emotions of self » dont nous sommes capables.

Si c'est l'instinct, ou l'habitude héréditaire qui dirige l'être dans sa lutte pour l'existence, la peur innée qu'il a de tous les autres êtres qui sont plus forts ou plus grands que lui et qui peuvent le détruire, le prive de presque tous les moyens qu'il pourrait avoir pour comparer ses forces aux forces des individus qui l'entourent et pour se faire une idée claire de sa propre valeur. Voilà la raison principale pour laquelle les animaux n'arrivent presque jamais à la conscience d'eux-mêmes. Mais dès que cette instinctivité des actions de l'être est plus ou moins dépravée, comme à peu près dans tous les individus de l'espèce humaine, et dès que les passions ou les désirs de la vie animale, comme la curiosité (le désir d'admirer), l'intérêt (le désir de savoir) et le besoin d'agir, prennent le dessus sur les passions de la vie végétative, il y a cette accumulation des expériences individuelles qui rend possibles les comparaisons dont nous venons de parler et l'évolution de la conscience qui s'en suit.

Imaginons un enfant, dans cet âge où il commence à remarquer ce qui se fait autour de lui et à observer les actions des personnes plus âgées qui l'entourent. Tant qu'il n'est pas en état de les comprendre, il éprouve une suite de sentiments de contradiction [1], qui l'amènent à faire une multitude de questions aux personnes qui ont mérité sa confiance. Quand il commence à comprendre ce dont il s'agit, ce sont les sentiments d'admiration et d'intérêt qui remplacent tous les autres. Il veut faire la même chose, mais, n'ayant pas l'expérience nécessaire, il n'y parvient pas. L'admiration devient peu à peu un sentiment personnel, ce qui veut dire qu'elle se change en *estime* qui est l'admiration pour le *porteur* même d'une force quelconque qui dépasse notre propre expérience [2]. Les enfants sont très-enclins à éprouver ce sentiment. Mais quand petit à petit leurs propres forces et leur propre expérience augmentent et qu'ils deviennent capables de produire avec succès les choses qui ne leur réussissaient pas au commencement, cette estime ils la transportent peu à peu sur eux-mêmes. *L'estime de soi-même* est donc l'*admiration que nous sentons pour notre propre*

1. Peines positives dans le domaine des *émotions intellectuelles*.

2. Descartes a compris le premier que l'estime n'est pas une espèce de sentiment tendre et que sa source véritable est l'admiration (sentiment esthétique, comme nous l'avons démontré), mais il ne suffit pas de dire que c'est l'admiration qui provient de la grandeur d'un objet, car l'estime a toujours pour objet un être vivant, et une grande montagne, par exemple, ne peut pas provoquer ce sentiment. Comp. *Les passions de l'âme*, art. 150 et 154.

personne à propos de la conscience de quelque force qui nous appartient, ce qui fait que c'est un sentiment double, autrement dit un agrégat, formé de l'association de deux émotions simples. Maintenant, il ne sera pas difficile de prouver que toutes les autres émotions égoïstes ont pour fondement cette estime de soi-même, pourvu qu'elle devienne un état *chronique* de la conscience.

Les sentiments de l'amour-propre, en tant qu'ils peuvent être envisagés comme des espèces particulières de plaisir et de peine, doivent présenter naturellement les mêmes aspects principaux que tous les autres modes de la sensibilité. L'*ambition*, dans toutes ses modifications, est une *peine négative*, car elle indique un besoin non satisfait d'approbation et de gloire. *Le contentement de soi-même* (self-complacency, self-gratulation) est un *plaisir positif*, comme le dit Bain [1]. La *honte*, l'*humiliation*, le sentiment d'abaissement, sont des *peines positives*. Le sentiment de l'*honneur rétabli*, de la réputation rétablie, est un *plaisir négatif*.

Or, tous ces sentiments ont pour base l'estime que nous avons de nous-mêmes, et plus cette estime est grande, plus ces passions sont fortes. La principale cause de ce rapport consiste dans le fait qu'en nous estimant nous-mêmes, nous exigeons le même sentiment pour nous de la part des personnes qui nous entourent, et c'est l'harmonie plus ou moins grande de ces sentiments d'autrui et de nous-mêmes, dont notre *moi* est l'objet, qui fait naître toutes les passions égoïstes.

Quand le besoin que nous avons de l'estime des autres n'est pas satisfait ou ne l'est pas assez, nous souffrons de cette *peine de l'ambition*, qui présente une analogie marquée avec la douleur de l'inaction ou avec celle de l'ennui. Toutes les fois que l'estime des autres pour nos actions sera d'accord avec l'idée que nous nous faisons de notre valeur, nous éprouverons le *plaisir du contentement de nous-mêmes*. Dès que l'estime que nous avons pour notre personne est blessée par un manque d'estime de la part d'autrui, nous éprouverons cette *peine* qu'on nomme *honte*, si elle n'est pas trop grande, *humiliation*, si elle ne présente aucune chance de réhabilitation quelconque (analogie entre l'humiliation et le désespoir). Enfin quand cet état pénible de honte ou d'humiliation vient à disparaître à la suite de quelque changement subit dans les sentiments des autres personnes à notre égard, nous éprouvons ce *plaisir* que procure la conscience de l'honneur rétabli. Il est donc clair qu'il y a des sentiments qui sont fondés sur le mélange de plusieurs émotions simples. Mais pour le prouver davantage citons

1. *The Emot. and the will*, 3e éd., p. 206.

encore d'autres exemples. L'*estime* simple, étant l'admiration pour un autre *plus fort* que nous, est un agrégat de cette admiration et du sentiment de quelque faiblesse auquel nous sommes en proie. Le *mépris* est le sentiment de discordance, le sentiment du laid, associé au sentiment de notre propre supériorité (une *emotion of power*). L'*indignation* est la colère associée au même sentiment de quelque force morale ou physique qui nous appartient. La *pitié* est un agrégat de la sympathie, en tant que c'est une émotion tendre dans son évolution idéale, du sentiment de la discordance à propos de l'accident fâcheux que nous voyons arriver à une autre personne et du sentiment de notre propre force, en tant que le bonheur est la conscience de la force. Il y a du reste outre cela dans ce sentiment des éléments volitionnels qui consistent en ce que nous désirons, sous l'influence de la sympathie, que le bonheur soit rendu à l'objet de notre tendresse et, sous l'influence du sentiment de l'harmonie rompue, que les choses rentrent dans leur état habituel. En tout cas la pitié est un composé de peines et de plaisirs, ce qui nous explique en partie le charme que tant de personnes trouvent dans la tragédie et l'aversion que d'autres personnes ont pour toutes les représentations tristes, car tout dépend de la répartition quantitative des éléments.

La *reconnaissance* est aussi un composé de trois sentiments différents : du sentiment de l'impuissance (de la faiblesse), du sentiment de l'harmonie rétablie et enfin de la tendresse pour la cause de notre réparation. C'est donc aussi un mélange de plaisir et de peine, et cela nous fait comprendre de nouveau, pourquoi les uns trouvent des plaisirs à être reconnaissants, car les deux derniers éléments peuvent être plus forts que la peine de l'impuissance, d'autres au nom de cette dernière ont de l'horreur pour ce sentiment et le croient humiliant. Et ainsi de suite.

Voilà donc les voies principales de l'*intégration* des sentiments. Cette dernière implique aussi leur *différenciation*, car en s'associant à *différentes* idées de causes objectives, les émotions, tant simples que composées, reçoivent chaque fois un cachet *spécial* de la part de leurs agents objectifs. Spinoza disait déjà avec raison « qu'autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, autant il faut reconnaître d'espèces de joie, de tristesse et de désir, et en général de toutes les passions qui sont composées de celles-là. » Nous pouvons répéter la même chose pour les modes simples de la sensibilité que *nous* avons reconnus, et nous devons ajouter seulement qu'une pareille différenciation des sentiments, en tant qu'elle dépend des phénomènes de la réceptivité objective, peut avoir deux sources différentes :

1° La différenciation des *sensations* ou des fonctions de l'organisme qu'elles traduisent.

2° La différenciation des *idées* ou des fonctions de la pensée, qui leur correspondent.

La première peut être mieux déterminée que la seconde, car elle correspond à la différenciation physiologique des organes de la réceptivité *immédiate* ou *périphérique* qui est bien mieux étudiée, et connue dans la science, que celle des organes de la réceptivité *centrale* ou *médiate* qui est en rapport avec la différenciation des phénomènes du jugement. Nous nous bornerons donc pour le moment, en attendant le progrès de la physiologie des centres, à esquisser la différenciation des sentiments qui correspond à celle des sensations :

1° Les plaisirs et les peines qui accompagnent la *nutrition* se divisent en autant de classes qu'il y a d'organes qui prennent part à cette fonction, et qu'il y a d'espèces de fonctionnement propre à ces organes. On peut distinguer, par exemple, les plaisirs du goût de ceux de l'estomac (plaisir qui suit la satiété), les peines de la faim de celles de la soif, etc.

2° Les plaisirs et les peines qui accompagent la *respiration* se distinguent de la même manière, car les émotions de l'odorat sont différentes de celles qui sont liées à la respiration proprement dite.

3° Les émotions *tendres* se divisent en deux classes principales, selon qu'elles ont rapport à l'organe *commun* du contact animal (organe du toucher), — émotions de la sympathie, de la fraternité (Bain), qui servent de bases à l'amitié, et en partie aussi à la pitié et à l'amour paternel ; ou à l'organe *spécial* de ce même contact (organes sexuels), ce qui constitue les émotions de l'amour sexuel pour l'homme, de l'amour sexuel et de l'amour maternel pour la femme[1].

4° Les émotions de l'*activité* se divisent en autant de classes qu'il y a d'organes différents de mouvement et d'espèces de mouvements propres à ces organes. On peut distinguer, par exemple, les plaisirs et les peines de la marche, de la course, de la danse, de l'équitation, des plaisirs et des peines de l'escrime, de l'action de ramer, etc.

5° Les émotions *esthétiques* appartiennent à deux classes principales, selon qu'elles dépendent des sensations de la *vue* ou de l'*ouïe*. « *The Eye and the Ear are the great avenues to the mind for the aesthetic class of influences*, » dit Bain[2]. Du reste on peut encore

1. L'amour de la mère pour un enfant nouveau-né peut être comparé aux sensations agréables et désagréables qu'un invalide croit éprouver dans un pied qu'il n'a plus : l'enfant vient d'être aussi un membre de l'organisme de sa mère.

2. *Loc. cit.*, p. 226.

distinguer des émotions esthétiques particulières, en rapport avec les différentes fonctions de ces deux organes principaux. La beauté des *formes* (beauté plastique, beauté du rhythme), la beauté des *tons* (couleurs, mélodie), la beauté des *mouvements* (la grâce, l'expression musicale), voilà les trois objets principaux de notre admiration.

6° Enfin les émotions *intellectuelles* se partagent aussi en deux classes principales, selon les deux fonctions principales de l'esprit, à savoir, la *mémoire* et l'*association*, car nous distinguons, par exemple, les plaisirs de la lecture, et d'autres modes de l'acquisition des connaissances, de ceux qui accompagnent la réflexion et l'activité constructive de l'esprit.

Nous regrettons beaucoup que ni le temps ni le caractère de cet article ne nous permettent d'entrer dans le détail de la différenciation des plaisirs et des peines, d'après les principes que nous avons indiqués plus haut. Nous remettons ce travail à une autre fois et nous croyons avoir rempli la tâche modeste que nous nous sommes proposée, en indiquant au moins les principes généraux de l'évolution de la sensibilité, que nous avons en outre tâché de rendre explicites par une série d'exemples. Il nous suffit à présent de rappeler brièvement les résultats auxquels nous avons été conduits. Notre travail personnel ne contient qu'un essai, et les détails de notre analyse peuvent très-vraisemblablement contenir un nombre plus ou moins grand d'erreurs et de malentendus. L'idée principale de ce travail était de montrer seulement les voies que la science future des sentiments doit prendre, pour arriver à des résultats féconds.

Résumons donc les conséquences générales de cette idée plutôt que les conséquences particulières de son exécution approximative dans notre propre analyse.

Les voici :

1° La première tâche de la science future de la sensibilité consistera à faire une *embryologie générale* du plaisir et de la peine. La distinction du caractère positif et négatif de ces deux phénomènes simples, doit servir de point de départ à cette embryologie, car ce sont là les seuls modes de la sensibilité qui soient absolument irréductibles les uns aux autres. Comme on peut imaginer des organismes primitifs qui ne sont susceptibles que de ces quatre modes différents de sentir, il faudra définir avant tout de quelle manière ces derniers ont pu se différencier en d'autres modes simples de la sensibilité, variés en qualité et en nombre pour les espèces différentes d'orga-

nismes et parallèles aux fonctions nouvelles qui se sont formées dans ces derniers.

2° On pourra obtenir de cette manière une classification définitive et tout à fait consciente des émotions simples pour l'espèce humaine en particulier. Ces émotions, il faut les déterminer d'après leurs caractères généraux et spéciaux, et pour les distinguer les unes des autres, il faudra créer toute une *terminologie* scientifique, qui pourrait suffire à ce but.

3° Il faudra ensuite faire une description détaillée de toutes les émotions complexes, dénommées ou n'ayant pas de noms, qui peuvent se rencontrer dans l'existence individuelle ou sociale de l'homme, et pour cela il faudra entreprendre des recherches bien plus compliquées encore que celles que Darwin a faites pour sa *Théorie de l'expression des sentiments*. Ce serait un travail autant psychologique que philologique et historique, et qui exigerait le concours de beaucoup d'hommes de talent et de fins observateurs, tels que Bain et Horwicz, qui ont déjà beaucoup fait pour cette question. Mais ce travail est nécessaire au plus haut degré pour vérifier toute théorie des émotions simples et pour déduire de la comparaison de celles-ci et de celles-là, les *lois* véritables de l'évolution de la sensibilité, concernant aussi bien l'individu que l'espèce (lois de l'hérédité).

4° Ce n'est qu'après avoir compris et analysé le mécanisme de l'action de toutes ces lois, quelles qu'elles soient, que nous arriverons à la possibilité d'une *classification* définitive de tous les sentiments complexes, qui sera en même temps leur *synthèse*, cette synthèse qui constitue l'idéal, non-seulement de la psychologie, mais de *chaque* science, et de la science *en général.*

N. Grote.

LA THÉORIE DE L'INCONNAISSABLE

I

Depuis bien longtemps, la science et la religion sont en lutte, et bien des tentatives ont été faites en vain pour les réconcilier. Dernièrement encore Herbert Spencer essayait à son tour, dans ses *Premiers Principes*, de résoudre le problème posé depuis tant de siècles. La théorie qu'il a présentée ne se distingue pas moins par son originalité que par sa netteté et sa profondeur; cependant elle n'a pas, à mon avis, atteint le but que son auteur s'était proposé. A côté de passages admirables, la théorie de l'inconnaissable présente quelques points faibles, et ce ne sont pas malheureusement les moins importants. Je me propose ici d'examiner cette théorie, de discuter quelques-unes des objections adressées à M. Spencer et d'en présenter d'autres moi-même.

D'après M. Spencer, la religion et la science ont chacune leur domaine distinct : la science s'occupe des phénomènes, du relatif, du connaissable; la religion, du noumène, de l'absolu, de l'inconnaissable. L'objet de la religion est réel : l'absolu existe, mais nous ne pouvons le connaître, telle est la vérité dernière que reconnaissent à la fois la religion et la science, et qui doit devenir la base de leur réconciliation. Ainsi, la religion doit respecter les droits de la science et ne s'occuper en rien des phénomènes qui sont la manifestation de l'inconnaissable; de même la science doit respecter les droits de la religion et renoncer à toute recherche de la cause première, à toute tentative de connaître l'absolu, de pénétrer l'essence des choses.

Une théorie aussi nette, déterminant avec une telle précision les limites des domaines de la religion et de la science, ne pouvait manquer de soulever de nombreuses protestations. La théorie de l'inconnaissable a choqué les idées reçues, et, comme il l'avait prévu, son auteur a été taxé d'irréligion. Sans parler des personnes qui veulent asservir la science à la religion et prétendent n'admettre comme vrai que ce qui leur paraît d'accord avec des livres qu'elles regardent comme inspirés, parmi les esprits libéraux qui désirent

sincèrement la réconciliation des deux ennemies, beaucoup ont trouvé que la paix proposée par M. Spencer se ferait un peu trop aux dépens de la religion.

Dans une étude savante et pleine d'intérêt sur le sentiment religieux, M. Grotz oppose aux idées d'Auguste Comte et de M. Vacherot les conclusions de M. Spencer. Après avoir rendu hommage à la science et à la vigueur de pensée de l'auteur des *Premiers Principes*, et tout en lui accordant même « une conscience supérieure des réalités spirituelles, une admirable pénétration des phénomènes et des lois de la vie religieuse, » M. Grotz ajoute : « Il y a tout un côté, le côté moral, que le philosophe anglais a laissé dans l'ombre. Ici, je le crois, les lignes se prolongent et s'accusent; ici l'inconditionné se conditionne davantage; il sort davantage, dirai-je, de ses ténèbres et de son éblouissante lumière. Ici, il devient moins inconcevable. »

Cette objection se fonde sur une théorie théologique ou métaphysique de la morale qui est encore généralement adoptée, avec la croyance au libre arbitre et à la vie future. Je n'ai pas à présenter ici les nombreuses raisons qu'on peut donner contre cette conception que remplacera tôt ou tard une théorie positive ; mais nous voyons que ses partisans sont forcément amenés à des contradictions. Fatalement conduits à un anthropomorphisme plus ou moins élevé, ils sont obligés d'admettre que les attributs de Dieu ne sont que le plus haut degré de certains attributs de l'homme, et cependant ils regardent Dieu comme inconnaissable. D'un côté, ils affirment que, étant absolu, Dieu ne saurait être connu; de l'autre côté, ils prétendent que Dieu nous est semblable par sa nature et que nous devons le prendre pour modèle. Ainsi, il est inconnaissable et connu, nous ne savons pas ce qu'il est, et nous devons l'imiter. Pour employer les expressions de M. Grotz, « l'inconditionné se conditionne, il devient moins inconcevable. » Enfin, les partisans du Dieu personnel sont également engagés dans ces contradictions insolubles que les théologiens et les métaphysiciens de tous les siècles ont rendues de plus en plus évidentes en essayant de les faire disparaître, entre la liberté et la prescience, la liberté et la providence, la toute-puissance, la justice et la bonté de l'Etre suprême.

Dans le système d'Herbert Spencer, toutes ces difficultés disparaissent. Sachant que la loi morale est déterminée par les conditions d'existence, qu'elle varie avec les climats, les contrées, le degré de civilisation, il n'a pas été tenté de se figurer l'absolu sous la forme d'une loi morale, et par conséquent de se représenter Dieu comme doué des sentiments humains les plus élevés. Ne faisant pas

de Dieu un homme parfait, il n'a pas à concilier ses différents attributs entre eux et avec ceux des autres hommes.

Les contradictions des théistes sont facilitées par la manière dont on comprend en général en France la relativité de la connaissance. H. Spencer fonde cette doctrine sur deux faits principaux : 1° Tout problème résolu nous conduit à la fin à un problème insoluble ; une explication nous met toujours en présence de l'inexpliqué ; comme le dit M. Littré, « dans toute science positive, on est arrivé à un fait, à un phénomène au delà duquel on n'a pu aller. » 2° La nature de notre conscience ne nous permet de connaître que par relations ; c'est par relations seulement que nous pouvons penser, nous ne pouvons donc avoir aucune idée d'une *chose en soi;* nous ne pouvons connaître l'essence, la substance d'aucun objet. — M. Littré, dans son étude sur Auguste Comte et Stuart Mill, reproche aux philosophes anglais de ne tenir compte que de la deuxième de ces raisons. Je crois qu'il serait au moins aussi juste de reprocher aux philosophes français de ne tenir compte que de la première. En effet, M. Spencer les reconnaît toutes les deux ; au contraire, les contradictions des théistes tiennent en grande partie, je crois, à ce que l'on regarde la notion de Dieu comme imparfaite en quantité, non en qualité. Pour les théistes, Dieu est inconcevable, non dans sa nature intime, dans son essence, mais pour ainsi dire dans ses dimensions. D'après H. Spencer, au contraire, et je crois qu'il a raison en cela, on ne peut rien dire ni qualitativement ni quantitativement sur la nature de Dieu. Nous ne pouvons pas plus dire que Dieu est bon et juste que nous ne pouvons dire qu'il est injuste ou méchant. La bonté et la justice sont en effet des qualités qui, comme tous les attributs que nous pouvons imaginer, ne sont concevables que par relation, c'est-à-dire que : 1° elles supposent une relation entre un être et d'autres êtres; 2° elles ne peuvent être conçues que comme relatives en ce sens que l'on est bon relativement à quelqu'un de moins bon, que l'on est juste relativement à quelqu'un de moins juste. Ces qualités sont doublement relatives; elles ne peuvent pas être l'essence de l'abolu. Du moment, au reste, que nous pensons seulement par relation, nous ne pouvons nous faire aucune idée, je ne dirai pas juste, mais même approximative et imparfaite de l'absolu. En ne considérant que la première preuve de la relativité de notre connaissance, il est évident que l'on pourra croire non pas que l'on connaît l'absolu, mais que l'on a une idée vague et imparfaite, vraie cependant de sa nature, que l'on pourra s'approcher de plus en plus de la connaissance parfaite de Dieu, ce que la considération de la deuxième preuve nous démontre être impossible. Si la définition de Dieu que l'on

donne aujourd'hui vaut mieux que celles que l'on présentait autrefois, ce n'est pas par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle nie. Elle est préférable aux autres, parce qu'elle affirme moins, et le dernier progrès consistera à ne plus rien affirmer du tout. Dans un article sur la philosophie de M. Spencer publié dans la *Revue des Deux-Mondes*, M. Laugel a fait, il me semble, une confusion analogue : « Peut-être trouvera-t-on cependant, dit-il, que cette distinction entre l'absolu et le relatif devient quelquefois impossible à saisir... Il semble déjà plus difficile de tracer une limite entre la force absolue et la force relative..... l'on ne voit pas trop comment distinguer cette énergie universelle de je ne sais quelle énergie absolue, dégagée de toute loi et soustraite à toute règle. » La distinction, quoi qu'en dise M. Laugel, me paraît facile à faire, la force absolue étant pour M. Spencer la force telle qu'elle est en soi, la force relative étant la manifestation de la force absolue, la force telle qu'elle est par rapport à nous, telle qu'elle se présente à notre connaissance.

M. Secrétan a attaqué aussi la théorie de M. Spencer. « L'anthropomorphisme contre lequel il s'élève, dit-il, n'a sans doute qu'une valeur symbolique, mais il n'est pas exact, comme il le croit, qu'un symbole puisse être absolument dénué de ressemblance avec l'être symbolisé. L'anthropomorphisme n'est qu'une tendance dont la vérité consiste en ceci : que l'élément de perfection compris dans ce que l'expérience nous offre de plus parfait doit se trouver dans l'être absolu, pur de tout ce qui le restreint et l'altère. Cet élément, c'est la liberté que M. Spencer ne connaît pas, c'est la volonté morale qu'il abaisse au rang des moyens et des apparences [1]. »

M. Secrétan ne réfute nullement les arguments présentés par M. Spencer contre la possibilité de connaître et d'admettre un Dieu absolu. Il se borne à conserver la croyance au libre arbitre de l'être parfait. Cela ne suffit pas pour rendre acceptable un système qui soulève des objections qu'on ne peut réfuter. D'ailleurs liberté et perfection sont contradictoires. Si Dieu est parfait, il ne peut vouloir que le bien, s'il ne peut vouloir que le bien il lui est impossible de vouloir le mal, donc il n'est pas libre. D'autre part, la liberté et la volonté morale supposent une personnalité, et une personnalité absolue est une contradiction, la liberté et la volonté morale supposent la conscience et la conscience absolue est une autre contradiction.

« Quand il (M. Spencer) traite des notions les plus générales abordables à l'intelligence humaine et des réalités profondes de la

1. Ch. Secrétan. *Discours laïques*, p. 167.

nature, dit M. Renouvier, il réduit tout à l'Inconnaissable et n'a point à proprement parler de doctrine, pas plus qu'il n'a de religion quand il réduit la religion à professer l'existence de ce même inconnaissable [1]. »

De même M. Burdeau, dans la préface qu'il a mise en tête de quelques essais de M. Spencer. « Si la religion, dit-il, est réconciliée avec la science, elle y perd ce qui faisait sa raison d'être, son rôle qui est de conserver et de rendre sensible aux âmes l'idée d'une justice souveraine invincible. »

Ces critiques ne peuvent porter que contre la partie dogmatique de l'œuvre de M. Spencer : l'impossibilité d'admettre un Dieu absolu et connaissable est démontrée, si l'on admet l'absolu inconnaissable, il faut bien reconnaître que la part laissée à la religion n'est pas bien grande, et M. Spencer l'a diminuée peut-être encore plus qu'il ne le croyait. En définitive, la religion dans son système se réduit au sentiment religieux, et le sentiment religieux se réduit au sentiment que nous fait éprouver notre impuissance à tout connaître.

Quels sentiments, en effet, pourrait inspirer l'inconnaissable? Sans doute, on a pu dire avec quelque raison que le sentiment était en raison inverse de la connaissance ; encore faut-il qu'une chose soit un peu connue ou tout au moins qu'elle puisse l'être pour que nous éprouvions pour elle des sentiments déterminés, et chaque sentiment correspond à un côté particulier de la connaissance. Le sentiment religieux, tel qu'il se présente en général, est un sentiment fort complexe composé d'amour, de crainte, de respect, d'humilité, d'admiration; aucun de ces sentiments ne peut être éprouvé pour l'inconnaissable. Nous craignons, en effet, ce qui peut nous faire du mal, mais cela seul avec quoi nous sommes en rapport peut nous faire souffrir. Or, l'inconnaissable ne saurait avoir aucun rapport avec nous, puisque ses manifestations seules se présentent à nous, et que, quand on parle de l'inconnaissable, c'est pour l'opposer à ses manifestations que nous pouvons connaître. L'absolu ne saurait être en relation avec quoi que ce soit sans cesser d'être absolu. — On objectera peut-être que nous craignons souvent ce que nous ne connaissons pas, mais alors la crainte provient d'une induction plus ou moins consciente par laquelle nous attribuons à des choses que nous ne connaissons pas les qualités de certaines choses qui nous sont connues, et d'ailleurs, même dans ce cas-là, ce que nous craignons, c'est ce que nous pouvons connaître. Ce que je dis de la crainte peut également

1. *Critique philosophique*, 7 mars 1878.

s'appliquer aux autres sentiments qui composent le sentiment religieux ou tout autre sentiment complexe.

Il est vrai que, d'après M. Spencer, nous avons une certaine conception vague, indéfinie, confuse, de l'inconnaissable. Cette conception ne peut inspirer un sentiment durable et défini. Un sentiment que nous éprouvons correspond toujours à une qualité particulière que nous supposons exister ou pouvoir exister dans l'objet qui nous inspire ce sentiment. Quand nous craignons quelque chose d'inconnu, nous ne déterminons pas exactement le danger qui nous menace, mais nous nous représentons ce que nous craignons comme étant ou pouvant être dangereux pour nous; sans quoi, il est évident que nous ne le craindrions pas. Il peut arriver aussi que la connaissance étant très-vague, le sentiment varie; ainsi, une personne que nous ne connaissons que fort peu peut nous inspirer tour à tour des sentiments contraires, mais le sentiment change, alors selon que nous nous représentons la personne comme douée de certains attributs ou d'attributs contraires et correspond toujours à une représentation plus ou moins faible, plus ou moins vague, mais réelle, de la nature de cette personne. Or, nous savons que nous ne pouvons nous représenter l'inconnaissable, que nous ne pouvons lui attribuer une manière d'être; tous les sentiments que nous pouvons éprouver sont donc écartés, comme sont écartées toutes les conceptions de sa nature que nous essayons de réaliser.

On dira peut-être encore que les sentiments que nous éprouvons pour les manifestations de l'inconnaissable peuvent être éprouvés aussi pour l'inconnaissable en tant qu'il produit ces manifestations. Mais alors on est forcé de concevoir une relation entre l'inconnaissable et ses manifestations, ce qui détruit la théorie de M. Spencer, car l'inconnaissable étant l'absolu ne peut être en relation avec rien.

De nos jours, le sentiment religieux peut certainement être, même chez un partisan de la théorie de l'inconnaissable, plus fort et plus défini qu'il ne devrait l'être. Le sentiment religieux peut être attribué alors à l'hérédité, ou à l'éducation, ou à ces deux influences réunies; il subsiste après que la croyance qui l'a fait naître a disparu. Il peut arriver aussi que, tout en considérant théoriquement l'absolu comme inconnaissable, on se le représente encore, sans s'en rendre compte, avec des attributs déterminés qui font naître des sentiments définis.

M. Spencer lui-même n'a pas toujours évité cette inconséquence; c'est ainsi qu'il dit : « N'en résulte-t-il pas que la cause ultime ne peut en rien être conçue par nous, parce qu'elle est en tout plus

grande que ce qui peut être conçu?[1] » Dans ce passage, M. Spencer paraît affirmer que l'absolu est plus grand que le relatif. Mais cela est incompréhensible, car une chose, quelle qu'elle soit, ne peut être grande que par relation, par comparaison avec une autre chose; or l'absolu, pour être absolu, ne peut être mis en comparaison avec rien ; nous ne pouvons donc pas dire qu'il est grand.

II

Malgré ma profonde admiration pour le génie de M. Spencer, et bien que je tienne pour vraie une grande partie de son système de philosophie, je crois que la théorie de l'inconnaissable peut être soumise à des objections qui empêchent de l'accepter. Le point faible de cette théorie me paraît être la seconde partie du chapitre sur la relativité de la connaissance dans laquelle M. Spencer cherche à démontrer l'existence de l'absolu, de l'illimité, de l'infini. Examinons les arguments qu'il présente.

« Notons d'abord [1], dit-il, que tous les raisonnements par lesquels on démontre la relativité de la connaissance supposent distinctement l'existence positive de quelque chose au delà du relatif. Dire que nous ne pouvons connaître l'absolu, c'est affirmer implicitement qu'il y a un absolu. » — Il est facile de répondre que nier que l'absolu puisse être connu, ce n'est pas affirmer l'existence de l'absolu, ce n'est pas non plus la nier ; c'est constater seulement que, si l'absolu existe, nous ne pouvons le connaître.

« C'est en analysant notre conception de l'antithèse du relatif et de l'absolu, que nous trouverons peut-être le moyen de montrer que les conditions nécessaires de la pensée nous forcent de former une conscience positive, quoique vague, de ce qui dépasse la conscience.

« Personne ne met en doute que les antinomies de la pensée : le tout et la partie, l'égal et l'inégal, le singulier et le pluriel, ne soient nécessairement conçus comme corrélatifs ; la conception d'une partie est impossible sans la conception d'un tout; il ne peut y avoir d'idée d'égalité sans une idée d'inégalité. Et l'on reconnaît que le relatif n'est lui-même conçu comme tel que par opposition au non-relatif ou absolu....... cette affirmation que de ces deux termes contradictoires « le négatif *n'est que* la suppression de l'autre, *n'est rien de plus* que sa négation, » cette affirmation, dis-je, n'est pas vraie.

1. Toutes les citations d'H. Spencer sont empruntées à la traduction de M. Cazelles.

Pour les corrélatifs, tels que l'égal et l'inégal, il est évident que le concept négatif contient quelque chose de plus que la négation du positif; en effet, des choses dont on nie l'égalité ne sont pas pour cela effacées de la conscience. Sir W. Hamilton n'a pas vu qu'il en est de même pour les corrélatifs dont la négation est inconcevable au vrai sens du mot. Prenons, par exemple, le limité et l'illimité. Notre notion du limité se compose premièrement d'une conception d'une certaine espèce d'être et secondement de limites sous lesquelles elle est connue. Dans son antithèse, la notion de l'illimité, la conception des limites est abolie, mais non celle d'une certaine espèce d'être. Il est tout à fait vrai que, en l'absence de limites conçues, cette conception cesse d'être un concept proprement dit, mais elle n'en reste pas moins un mode de conscience. Si, dans ce cas, le contradictoire négatif n'était, comme on dit, rien de plus qu'une négation de l'autre, et par conséquent une pure non-entité, il devrait en résulter qu'on pourrait employer les contradictoires négatifs indifféremment l'un pour l'autre. On devrait pouvoir penser l'illimité comme antithèse du divisible et l'indivisible comme antithèse du limité. Au contraire, l'impossibilité de faire de ces termes un tel usage prouve que dans la conscience l'illimité et l'indivisible sont distincts de qualité, et par conséquent qu'ils sont positifs et réels, puisqu'il ne peut exister de distinction entre deux riens...

« Cette vérité devient encore plus manifeste quand on observe que notre conception du relatif disparaît dès que notre conception de l'absolu n'est plus qu'une pure négation. Les auteurs que j'ai déjà cités admettent ou plutôt soutiennent que les contradictoires ne peuvent être connus qu'en relation l'un avec l'autre; que l'égalité, par exemple, est inconcevable, séparée de son corrélatif, l'inégalité, et qu'ainsi le relatif même ne peut être conçu que par opposition au non-relatif... Que devient alors l'affirmation que « l'absolu n'est conçu que comme une pure négation de la concevabilité » ou comme « l'absence des conditions sous lesquelles la conscience est possible » ? Si le non-relatif ou absolu n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la relation entre lui et le relatif devient inintelligible, parce qu'un des termes de la relation est absent de la conscience. Si la relation est inintelligible, le relatif lui-même est inintelligible faute de son antithèse, d'où résulte l'évanouissement de toute pensée. »

J'avoue que je ne trouve pas inattaquables les arguments de M. Spencer, et, en analysant précisément la conception de l'antithèse du relatif et de l'absolu, j'arrive à des conclusions tout à fait opposées à celles du philosophe anglais.

Il est vrai que le tout et la partie, l'égal et l'inégal, le singulier et le pluriel, etc., sont nécessairement conçus comme corrélatifs; il est vrai aussi que le concept négatif contient autre chose que la négation du positif; ce qui est moins exact, c'est que ces deux considérations puissent nous conduire forcément à admettre l'existence de l'absolu.

Examinons une de ces antithèses, l'antithèse du tout et de la partie. La partie ne peut être conçue sans le tout, et le tout sans la partie. Mais le même objet peut être considéré tantôt comme tout, tantôt comme partie, selon la manière dont on l'envisage, selon les objets avec lesquels on le met en relation. Ainsi, un département est une partie de la France, et la France est une partie de l'Europe, qui est une partie de la terre, etc. La France, l'Europe, etc., sont donc considérées soit comme un tout, soit comme une partie, selon le point de vue auquel on se place. Et puisque nous ne pouvons concevoir de bornes ni à l'espace, ni au temps, ni à la divisibilité de la matière, et que d'un autre côté nous ne pouvons nous représenter l'infini, on peut dire que toute chose que nous pouvons concevoir est à la fois tout et partie, tout par rapport à ses subdivisions, partie par rapport à l'objet plus grand dont elle est une subdivision. Ainsi, la différence entre le tout et la partie est purement relative; il en est de même de la différence entre l'inégal et l'égal (car aucune égalité parfaite n'est possible), entre l'homogène et l'hétérogène (car l'homogénéité parfaite ne nous est pas connue), etc.

Examinons à ce point de vue l'antithèse du relatif et de l'absolu, nous verrons qu'une conception même vague et illimitée de ce que les métaphysiciens appellent l'absolu est impossible; l'antithèse du relatif et de l'absolu est purement relative, et il n'y a entre les deux termes de la corrélation qu'une différence de degré. L'absolu, c'est ce qui n'est pas en relation, mais est-ce ce qui n'est pas en relation avec une chose déterminée, ou bien est-ce ce qui n'est en relation avec rien du tout. Dans le langage ordinaire, c'est le premier de ces sens que l'on donne au mot absolu; en métaphysique, on doit lui attribuer le second; or le premier seul peut être accepté et compris, l'autre est totalement inconcevable.

Si l'on accepte le premier sens, la corrélation du relatif et de l'absolu s'explique bien, se comprend parfaitement et s'accorde bien avec ce que nous avons déjà trouvé : qu'il n'y a qu'une différence de degré entre les deux termes de l'antithèse. En effet, quand on parle par exemple de la valeur absolue d'une pièce d'or, on supprime par la pensée certaines des relations de cette pièce, on ne considère plus la valeur de convention, valeur relative, mais on tient compte de sa

valeur intrinsèque en tant que pièce d'or, et il est évident que si l'on ne considère plus certaines relations, on tient compte cependant de certaines autres. Ainsi la valeur *absolue* d'une pièce d'or est *relative* à son poids et au prix actuel de l'or. De même, quand on parle de l'honnêteté absolue d'un homme, on entend par ce mot que quelles que soient les tentations auxquelles on expose cet homme, il restera toujours honnête, et on l'oppose ainsi aux gens à honnêteté relative, c'est-à-dire aux gens dont l'honnêteté peut varier avec les conditions d'existence, et par conséquent est relative à ces conditions. Peut-on dire cependant que toute relation soit supprimée quand on parle d'une honnêteté absolue? Non, car l'honnêteté, n'étant que l'expression abstraite d'un rapport réel ou possible entre diverses personnes, ne peut évidemment exister sans relation. L'honnêteté ne peut exister chez un homme que par ses relations réelles ou idéales avec quelqu'un ; l'honnêteté est donc forcément relative. L'honnêteté parfaite est donc absolue à un point de vue, relative à un autre point de vue.

Nous voyons donc que, de même qu'une chose est à la fois tout et partie, la même chose est à la fois relative et absolue, et, de même que nous ne pouvons rien concevoir qui ne soit à la fois tout et partie, de même nous ne pouvons rien concevoir qui ne soit à la fois relatif et absolu.

Quand nous pensons à une chose quelconque, nous pouvons la penser avec certaines des relations qu'elle a avec d'autres choses; nous pouvons la concevoir également en supprimant par la pensée quelques-unes de ces relations. La seconde conception est absolue par rapport à la première; mais, à un autre point de vue, elle peut être dite relative, car le fait seul de concevoir implique relation. Tout ce que nous pouvons imaginer est dans le même cas.

Nous sommes donc conduits à dire que l'absolu n'est que ce que nous concevons en l'absence de certaines relations, ce qui revient à dire que la différence entre le relatif et l'absolu n'est qu'une question de degré, l'absolu n'étant qu'un moins relatif et n'étant absolu que par rapport à un plus relatif.

Que devient alors l'absolu métaphysique, le seul véritable absolu en somme? C'est, pour employer une expression de M. Spencer, une conception de l'ordre illégitime, à laquelle il faut substituer une conception positive. La définition de l'absolu que je viens d'indiquer s'applique à toutes les choses auxquelles on a attribué la qualité d'être absolues.

Ainsi, on a voulu voir l'absolu dans le bien. A l'argument des sceptiques montrant les variations de la morale sous l'influence du

climat, du milieu, de l'époque, du degré de civilisation, on a répondu que certaines lois étant observées partout, que l'idée du bien se trouvant chez tous les hommes, le bien était absolu. Les anthropologistes ne sont pas d'accord sur ces points; mais, en les prenant pour accordés, ils ne prouvent nullement que le bien tel que nous pouvons le connaître soit absolu. Si quelques préceptes de la morale sont observés dans toutes les sociétés ou chez la plupart d'entre elles, c'est que ces préceptes, pour être adoptés, réclament moins de conditions que les autres. Chaque précepte de morale étant le produit fatal des circonstances, des circonstances relativement moins complexes suffiront à faire naître les préceptes que l'on trouve chez la plupart des sociétés, tandis que d'autres préceptes ne peuvent apparaître qu'à la suite d'une évolution plus ou moins longue des sociétés et à la faveur d'une plus grande complexité de phénomènes sociaux. Les premiers, dépendant de moins de circonstances que les autres, sont dits absolus. Ce qui prouve qu'ils ne le sont pas, c'est qu'ils dépendent cependant de certaines conditions; ainsi, sûrement les préceptes de la morale ne se rencontrent pas chez les animaux, chez tous les animaux au moins, parce que là les circonstances qui amènent leur apparition ne se sont pas produites. Ainsi, certains aliénés méconnaissent toute morale, parce que chez eux les conditions de la moralité sont détruites. Le bien n'est pas absolu, il est déterminé par les circonstances; s'il paraît absolu, c'est que l'homme civilisé étant un ensemble de circonstances, cela suffit pour déterminer aussitôt en partie ce qu'est le bien par rapport à l'homme. Ce qu'il y a de général dans le bien est déterminé par la constitution générale et les conditions d'existence permanentes de l'homme; ce qu'il y a de variable et de changeant est déterminé par la constitution particulière et les conditions d'existence particulières de certains individus ou groupes d'individus. Dans aucun cas, nous n'arrivons à l'absolu; seulement certains préceptes, certaines formes du bien dépendant de moins de circonstances que les autres et dépendant de circonstances présentées à peu près par tous les hommes, peuvent être considérés comme moins relatifs, ce qui les a fait passer pour absolus.

D'ailleurs, comme nous ne pouvons connaître le bien que par notre conscience et que notre conscience, comme l'a montré sir W. Hamilton, n'est possible que sous forme de relation, nous ne pouvons connaître le bien que relativement.

Ainsi, l'analyse de l'antithèse du relatif et de l'absolu ne nous a conduits qu'à un absolu relatif. *A priori*, nous voyons qu'il devait en être ainsi. En effet, si le relatif ne peut être conçu que par relation avec l'absolu, il est évidemment aussi vrai que l'absolu ne peut

être conçu que par son opposition, sa relation avec le relatif; c'est-à-dire encore que l'absolu ne peut être conçu que comme relatif.

De tous les côtés, nous sommes amenés à dire que l'absolument absolu est complètement inconcevable.

D'après M. Spencer, une conscience vague de l'absolu peut s'obtenir en supprimant par la pensée toutes les conditions auxquelles est soumis l'objet de la pensée. Sans doute, si cela pouvait se faire, on pourrait arriver à une conscience vague de l'absolu, mais c'est complètement impossible. On ne peut supprimer toutes les conditions auxquelles est soumis l'objet de la pensée; il y en a une qui demeurera toujours: cette condition, c'est que l'objet est pensé, quelque vaguement qu'il le soit. Cette condition suffit pour que l'objet pensé soit connu relativement, et sans elle la pensée n'existerait plus.

La conception du relatif disparaît, dit M. Spencer, dès que notre conception de l'absolu n'est plus qu'une pure négation. Notre conception du relatif disparaîtrait; sans doute, si toute conception de l'absolu disparaissait, mais notre conception du relatif demeure si l'on met le relatif en corrélation avec un absolu qui n'est absolu que par rapport à lui, et non avec un absolu qui n'est que la négation des conditions sous lesquelles la pensée est possible, comme le veut sir W. Hamilton.

L'illimité, l'infini donne lieu, d'après M. Spencer, à un mode particulier de conscience. Le concept négatif est donc quelque chose de plus que la négation du positif; sans quoi, on pourrait penser l'illimité comme antithèse du divisible, et l'indivisible comme antithèse du limité. L'illimité et l'indivisible sont donc positifs et réels.

La difficulté disparaît quand on analyse les idées de l'infini, de l'illimité, de l'indivisible. « Notre notion du limité, dit H. Spencer, se compose premièrement d'une conception d'une certaine espèce d'être, et secondement d'une conception des limites sous lesquelles elle est connue. Dans son antithèse, la notion de l'illimité, la conception des limites est abolie, mais non celle d'une certaine espèce d'être. » Nous avons donc une conception vague d'une certaine espèce d'être auquel nous n'attribuons point de limites. Est-ce à dire que nous affirmons que cet être n'a en réalité aucune limite? Non; nous affirmons seulement que nous ne pouvons assigner des limites à cet être, que nous ne pouvons savoir s'il en a. Nous ne pouvons pas davantage affirmer qu'il n'en a pas, car, pour affirmer cela, il faudrait être capable de concevoir un objet infini dans toute son étendue, ce qui est contradictoire. Nous obtenons ainsi des conceptions comme celles de l'espace, du temps, etc.; nous n'assignons

aucune limite au temps ni à l'espace, et nous ne pouvons dire ni qu'ils sont finis ni qu'ils sont infinis. M. Spencer a très-bien montré lui-même combien de telles affirmations étaient impossibles, les conceptions que nous avons de l'espace et du temps n'en sont pas moins positives et non négatives.

Ainsi les concepts de l'illimité et de l'infini n'ont rien d'absolu. L'infini est ce à quoi nous ne pouvons imaginer aucune limite [1]; toute autre conception de l'infini est impossible, car nous pouvons bien, par la pensée, faire disparaître les limites, mais il est impossible et contradictoire de concevoir dans sa totalité un objet qui n'en a pas.

On voit que l'illimité ne se confond pas avec l'indivisible, car l'illimité est ce dont nous ne pouvons pas concevoir la limitation; l'indivisible est ce que nous ne pouvons diviser. Il est évident que l'illimité ne peut être pris comme antithèse du divisible, car affirmer d'une chose que nous ne pouvons lui concevoir de limites, ce n'est pas dire qu'elle ne puisse être divisée.

On ne peut pas dire de l'infini que c'est un moins fini, comme l'absolu n'est qu'un moins relatif. Ici, la nature de l'antithèse change. Le concept négatif entraîne non pas seulement la négation de quelques-unes des limites, mais la négation de la concevabilité d'une limite quelconque, l'expérience ne nous les ayant jamais montrées. Ainsi les antithèses sont de deux sortes. On a :

1° Les antithèses dans lesquelles on peut attribuer plus ou moins au terme négatif la qualité du positif, par exemple la partie et le tout, l'hétérogène, le relatif et l'absolu, etc., etc.;

2° Les antithèses dans lesquelles on ne peut pas attribuer au terme négatif la qualité du positif, comme le fini et l'infini.

Nous ne pouvons mettre l'antithèse du relatif et de l'absolu dans cette dernière série, car, bien loin de ne pouvoir attribuer aucune relation à certaines choses, nous sommes forcés au contraire d'en attribuer à tout ce que nous connaissons.

Faut-il admettre qu'il y ait une différence absolue entre les deux genres d'antithèses? Je ne le pense pas. Dans le premier cas, on ne peut faire autrement que d'attribuer au terme négatif la qualité du terme positif, mais il est plus ou moins difficile de concevoir le terme négatif comme possédant cette qualité. Dans le second cas cette conception est impossible sans qu'aucune autre puisse la remplacer : on voit donc qu'il n'y a là qu'une différence de degré, surtout si l'on réfléchit que la pensée humaine a suffisamment varié dans

1. L'infini ne se confond pas avec l'indéfini. L'infini est ce à quoi nous ne pouvons concevoir de limites; l'indéfini est ce dont nous ne pouvons déterminer les limites, tout en sachant que ces limites existent ou peuvent exister.

ses appréciations sur la concevabilité ou l'inconcevabilité des choses pour ne nous faire attribuer à ces notions qu'une valeur relative et subjective.

D'ailleurs est-il possible de supprimer toutes les limites dans un concept? Cela paraît douteux. La conscience n'est possible que par relation, c'est un fait établi, et une relation suppose une limite. Seulement, dans le cas de la conception de l'espace, etc., on sait que la limite établie forcément par suite de l'impuissance de la conscience à embrasser l'infini n'est qu'une limite qui peut disparaître et ne saurait subsister. Remarquons du reste que le temps et l'espace n'étant que des abstractions des impressions de séquence et de coexistence, dire que le temps et l'espace sont infinis, c'est dire qu'il y a un nombre infini d'objets en relation de séquence et de coexistence. Or il est évident que nous pouvons bien nous représenter un nombre d'objets plus ou moins grand, mais non un nombre infini. Le nombre représenté est toujours fini et le concept positif de l'infini consiste en une représentation vague, un nombre fini d'objets finis, d'une étendue finie, accompagnée de l'idée que de nouveaux objets d'une nouvelle étendue peuvent être ajoutés aux premiers sans qu'on puisse concevoir un terme à cette opération. L'antithèse du fini et de l'infini est ainsi rapprochée encore plus des antithèses du premier genre.

« L'impulsion de la pensée nous porte inévitablement par delà l'existence conditionnée à l'existence inconditionnée, et celle-ci demeure toujours en nous comme le corps d'une pensée à laquelle nous ne pouvons donner de forme. »

L'impulsion de la pensée peut bien nous porter de l'existence conditionnée à l'existence moins conditionnée, mais non à l'existence inconditionnée, puisque, quelque vague que soit une conception, il faut qu'elle soit conçue, pensée, c'est-à-dire conditionnée.

« De là, continue M. Spencer, notre ferme croyance à la réalité objective, croyance que la critique métaphysique ne peut ébranler un seul moment. On peut venir nous dire que ce morceau de matière que nous regardons comme existant en dehors de nous ne peut nous être réellement connu, que nous pouvons seulement connaître les impressions qu'il produit sur nous, mais nous sommes forcés, par la relativité de la pensée, de penser que ces impressions sont en relation avec une cause positive, et alors apparaît une notion rudimentaire d'une existence réelle qui les produit. Si l'on prouve que toute notion d'une existence réelle implique une contradiction radicale; que la matière, de quelque façon que nous la concevions, ne peut être la matière telle qu'elle est effectivement,

notre conception se transforme et n'est pas détruite; il reste le sens de la réalité, séparée autant que possible des formes spéciales sous lesquelles elle était auparavant représentée dans la pensée. La négation continuelle de toute forme et de toute limite particulière n'a pas d'autre résultat que de supprimer plus ou moins toutes les formes et toutes les limites, et d'aboutir à une conception indéfinie de l'informe et de l'illimité. »

J'ai déjà tâché de montrer qu'il est impossible de supprimer toute forme et toute limite, que nous ne pouvions sortir du relatif, et qu'aucun état de conscience ne pouvait être une conception même vague et indéfinie de l'absolu. Quant à l'existence objective, nous pouvons parfaitement y croire, en admettant la complète relativité de la connaissance humaine. Nous sommes conduits en effet, par l'expérience et l'induction, à admettre l'existence du monde extérieur; mais nous ne connaissons cette existence qu'en tant qu'elle se manifeste à notre conscience, c'est-à-dire relativement. Nous ne connaissons rien que par notre conscience, et tout fait de conscience est relatif; il est inutile de revenir sur cette démonstration, si bien faite par sir W. Hamilton et H. Spencer lui-même. Peut-on dire maintenant que le monde a une existence en soi, une existence absolue? Rien ne nous autorise à admettre une pareille proposition. Les phénomènes que nous connaissons sont relatifs; ceux que nous ne connaissons pas sont relatifs aussi, car un phénomène ne peut être que relatif. Quant à la substance même, en admettant qu'elle existe, ce que nous ignorons, nous ne pouvons la concevoir comme absolue, d'abord parce que nous ne pouvons penser l'absolu, ensuite parce que nous sommes forcément conduits à croire qu'une substance doit avoir quelque relation avec ses phénomènes.

Cette dernière considération doit nous porter encore à ne pas admettre l'absolu inconnaissable dont le monde serait une manifestation, car nous ne pouvons supposer cet absolu sans relation avec ses manifestations, et il est contradictoire de supposer l'absolu en relation avec qui que ce soit.

Ainsi tout s'accorde pour nous montrer la complète relativité de notre connaissance, ce que devait nous faire prévoir cet argument irréfutable auquel M. H. Spencer a vainement tenté d'échapper : « La pensée ne peut s'élever au-dessus de la conscience. La conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement. » (Sir W. Hamilton.) Non-seulement l'absolu ne peut être connu, mais son existence ne peut être démontrée. Sans dire que

« tout est relatif », ce qui dépasse les limites de notre science, nous dirons donc que tout ce que nous pouvons connaître est relatif. De même que nous ne nions ni n'affirmons l'existence de l'infini, nous ne nierons ni n'affirmerons l'existence de l'absolu au sens métaphysique de ces mots.

Il est une autre des conclusions de M. Spencer qui ne me paraît pas exacte : c'est l'affirmation que l'homme sera toujours obligé de se faire une conception quelconque de l'inconnaissable, alors même qu'il saura que cette conception ne saurait être exacte. Dans chaque branche des sciences humaines, la conception qu'on se fait du pouvoir qui produit les phénomènes change avec le temps et finit par disparaître. Quand toutes les sciences auront effectué leur évolution, quand elles seront toutes passées, pour employer l'expression d'Auguste Comte, à l'état positif, aucune science particulière ne fera de tentatives pour arriver à la cause première, et, la philosophie, qui n'est que la systématisation des sciences, n'en fera pas davantage. La religion se contentera alors de dire que nous ne pouvons tout connaître, et le sentiment religieux se réduira à ce vague sentiment que peut nous faire éprouver notre impuissance à tout savoir. Les conflits de la science et de la religion seront à jamais terminés.

Une autre solution peut mettre fin aux conflits de la science et de la religion. Stuart Mill l'a indiquée en ramenant Dieu dans la sphère des phénomènes et en lui refusant la toute-puissance. Dieu cesserait alors d'être considéré comme absolu et la religion se confondrait avec les sciences naturelles et morales. Mais pour que cela arrive, il faudra que l'existence de Dieu soit prouvée ou tout au moins probable — elle n'est encore ni prouvée ni probable; aucune preuve, aucun argument convaincant n'ont été présentés en sa faveur, et nous ne pouvons aujourd'hui concevoir qu'il en doive être autrement un jour.

Quant à M. Spencer, si sa théorie de l'inconnaissable me semble devoir disparaître sans avoir réconcilié la science et la religion, sa théorie générale de l'évolution et les applications qu'il en a faites le mettent au rang des plus grands philosophes, et les livres dans lesquels il a si magnifiquement développé ses doctrines compteront parmi les plus beaux monuments qu'ait élevés l'intelligence de l'homme.

Fr. Paulhan.

NOTES ET DOCUMENTS

SUR LES LAPSUS DE LA VISION

Tout le monde connaît par expérience les *lapsus linguæ* et les *lapsus calami;* la famille des *lapsus* comprend d'autres espèces encore : ainsi les *coquilles* des imprimeurs, qui sont une sorte de *lapsus digitorum,* et les fautes des copistes, dont la théorie a été faite par les philologues pour les besoins de la critique des textes. Il y a aussi des *lapsus memoriæ* et des *lapsus oculorum;* ces deux variétés n'ont pas été, que je sache, étudiées jusqu'à présent.

Ces derniers présentent une particularité qui leur donne un intérêt spécial. Les *visa* sont essentiellement étendus d'une étendue superficielle ; le *lapsus* peut-il porter sur l'élément formel du *visum?* L'état de distraction et la rapidité de la vision peuvent-ils induire en erreur notre faculté d'intuition sur les dimensions superficielles d'un objet ?

A priori, la chose paraît invraisemblable, si du moins on admet les propositions suivantes :

— Une erreur de localisation suppose que la localisation est secondaire et non primitive, non *donnée* à l'esprit avec l'objet, mais *ajoutée* par l'esprit à l'objet en vertu d'associations d'idées antérieures;

— Or les deux premières dimensions sont *données* avec les *visa,* la troisième *ajoutée* par l'esprit comme interprétation de certaines particularités accessoires de la vision.

D'où il résulterait que toute erreur dans la localisation des *visa* doit porter sur la troisième dimension, aucune sur les deux premières.

J'ai noté quelques *lapsus oculorum* qui peuvent paraître à première vue contraires à cette conclusion, car ils semblent contenir des erreurs sur la dimension superficielle des objets visibles. Celui que je vais citer me paraît propre à faire voir qu'il n'en est rien en réalité et à montrer le véritable mécanisme de ce genre de phénomènes.

Je me trouve sur une place de Bordeaux ; quittant quelques amis, je fais une volte-face rapide, durant laquelle mes yeux rencontrent une

série d'affiches de toutes couleurs qui couvrent un mur. Le temps et l'attention m'ont également manqué pour en remarquer spécialement aucune ; mais, aussitôt le mouvement terminé, mon imagination me représente cette inscription en gros caractères : VELPEAU ; c'est un *état faible*, comme les *visa* intérieurs du souvenir. Je suppose immédiatement que cette image a pour cause une des affiches que mon regard vient de parcourir sommairement ; mais le nom du grand chirurgien en tête d'une affiche de couleur, d'une affiche-réclame, cela a quelque chose d'anormal. Alors, pour me rendre compte du fait, je tourne la tête en sens inverse, et, cette fois, j'arrête le mouvement, mes yeux ayant rencontré une affiche en tête de laquelle se lisent en gros caractères les mots : VILLE DE PAU. Mon esprit a raisonné ainsi : « J'ai vu des affiches ; or j'ai présente une image en caractères d'affiches ; ce qu'elle représente, j'ai dû le voir ; pourtant... ? vérifions. » Et une seconde expérience, expérience attentive celle-là, a convaincu l'image d'inexactitude. Le couple de faits, vision et image, constitue donc ce que l'on peut appeler un *lapsus oculorum*, produit par l'extrême rapidité de la vision, jointe à l'inattention d'un esprit occupé ailleurs.

Ce *lapsus* semble se décomposer en deux erreurs simultanées, l'une portant sur l'élément formel, l'autre sur l'élément matériel du *visum*. De là la tentation d'attribuer deux causes différentes à l'ensemble du *lapsus* :

1° L'espace occupé par l'inscription m'a paru plus petit qu'il n'était, parce que la vision a été très-rapide; si cette hypothèse était vérifiée, il faudrait admettre que l'espace apparent est, dans une certaine mesure tout au moins, proportionnel à la rapidité du mouvement de l'œil ; l'étendue serait fonction de la durée.

2° Les conditions de la vision dans l'espèce ayant normalement déterminé une certaine étendue, restait à remplir cette étendue par une image colorée ; mais l'espace était insuffisant pour contenir l'inscription VILLE DE PAU, et, de plus, l'image colorée réelle avait fait sur mon œil une impression faible, faute de durée ; le commencement et la fin seuls, c'est-à-dire les lettres V et AU, que leur position détachait plus nettement sur le papier de couleur, ont subsisté intacts ; l'espace intermédiaire a été rempli par l'imagination ; et l'acte de l'imagination a été déterminé, comme il arrive toujours dans les *lapsus*, par le concours de deux causalités ; l'image produite a été : 1° analogue à l'image qui aurait dû être produite à sa place, ou, dans l'espèce, à l'impression visuelle ; 2° identique à une image déposée antérieurement dans l'esprit et qui par conséquent avait par elle-même une certaine tendance à la reproduction. La première cause a donné la forme majuscule des lettres, et les lettres E, E, L, P, sans compter le V initial et le AU final ; la seconde, l'ordre de ces lettres, c'est-à-dire le nom bien connu de *Velpeau*.

Dans cette hypothèse, le mouvement de l'œil rendrait compte de

l'amoindrissement de l'étendue ; l'imagination ne serait responsable que de la modification apportée à l'image colorée ; le mouvement de l'œil, en déterminant une certaine étendue, aurait obligé l'imagination à trouver un mot n'occupant que les 7/12 de l'étendue réellement parcourue (7 lettres, au lieu de 10 lettres plus 2 vides), problème difficile, que néanmoins l'imagination a résolu sans le moindre effort aussi heureusement qu'il était possible. Faut-il donc croire que, si le nom de *Velpeau* s'était écrit *Vellepeau*, il eût été par là même écarté, bien qu'il eût été alors moins différent de l'inscription réelle ?

D'ailleurs le *lapsus* peut être décomposé : 1° EL au lieu de IL; il y a là non-seulement une addition de couleur, mais encore une addition d'étendue, car il faut plus de place pour un E que pour un I; 2° rien au lieu de LE DE, c'est-à-dire suppression de 4 lettres et 2 vides, anéantissement d'une étendue et de la couleur qui s'y trouvait ; 3° PE au lieu de P ; ceci peut s'interpréter de deux façons : ou le dernier E a été transposé, ou un E a été ajouté entre le P et l'A ; dans le second cas, il y aurait une addition d'étendue colorée. En ce qui concerne l'étendue, le phénomène n'a donc pas été une simple suppression, mais une suppression insuffisamment compensée par une addition au moins, peut-être par deux. Or, si la rapidité de la vision peut paraître expliquer la suppression d'une portion d'étendue, elle ne peut rendre compte du phénomène contraire.

Je conclus donc qu'il faut écarter l'hypothèse d'une influence de la rapidité du mouvement de l'œil sur l'étendue apparente. Le phénomène est simple, et une explication simple lui suffit.

Il y a eu une vision inconsciente ; elle a suscité un conséquent conscient qui était une image visuelle faible, en partie conforme à la vision, en partie inventée, et, en tant qu'inventée, conforme à une tendance préalable, la tendance générale au nom du célèbre Velpeau, soit sonore, soit écrit, et écrit soit d'une façon soit d'une autre. Cette image visuelle est un fait d'imagination venu à la suite d'une sensation et lié à celle-ci par un rapport d'analogie. Il s'est produit conformément aux lois générales de la succession des idées. L'élément étendue et l'élément couleur de la sensation ont disparu en même temps, c'est-à-dire en même temps qu'ils apparaissaient, puisqu'elle a été inconsciente. L'élément étendue de l'image a été créé avec l'élément coloré ; tous deux sont nouveaux, sont l'œuvre de l'imagination. Ces deux éléments sont inséparables ; l'étendue du second fait a été moindre que celle du premier, parce que l'élément coloré du premier demandait pour s'étaler moins d'étendue que l'élément coloré du second ; elle eût été plus grande dans le cas contraire, en dépit de la rapidité du mouvement de l'œil.

Ce qui est original dans notre fait, c'est que sans doute, si le *visum* n'avait pas été inconscient, il n'eût pas suscité d'image; conscient et net, le *visum* eût dispensé de l'image ; faute d'un *visum* conscient, d'une intensité et d'une netteté suffisantes, il y a eu une image visuelle, laquelle a pris la place du *visum* normal, ce qui en a fait un *lapsus*. Il

semble qu'il y ait là une application de la loi qui gouverne l'âme pendant toute la durée du sommeil, loi qui peut s'exprimer ainsi : *faute de sensations, des images*, ou : *l'imagination supplée la sensation empêchée.* La distraction reproduit ainsi d'une manière intermittente au milieu même de la veille plusieurs des faits caractéristiques du sommeil. Réciproquement, l'on peut dire que l'activité cohérente propre à la veille est proportionnelle au degré de l'attention.

Il ne faudrait pas croire que toute vision rapide et inattentive soit nécessairement suivie d'une image inexacte; cela arrive seulement de temps en temps, et il est difficile de déterminer dans quelles conditions le phénomène se produit, dans quelles conditions il n'a pas lieu. D'autres fois, l'image est exacte, bien que postérieure de quelques instants à la vision ; d'autres fois, il n'y a aucune image. Mais le *lapsus oculorum*, quand il a lieu, a toujours les caractères que je viens d'indiquer : il consiste toujours dans la substitution à un *visum* trop faible pour être conscient, d'une image visuelle douée par elle-même d'une tendance préalable à la reproduction, et d'ailleurs analogue à ce *visum ;* pour le commencement et la fin des mots, cette analogie va volontiers jusqu'à l'identité.

VICTOR EGGER.

ESSAIS SUR LE SYLLOGISME

II. — L'application de l'algèbre au syllogisme de l'école [1]

(DERNIER ARTICLE).

I. Les diverses tentatives qui ont été faites, plus ou moins récemment, pour représenter les propositions logiques par un symbolisme algébrique, ont supposé en général que la copule *est* devait être remplacée par le signe de l'égalité. Il en résulte que, puisque dans toute égalité l'ordre dans lequel on écrit les deux membres est indifférent, toute proposition symbolisée se trouve immédiatement convertible.

C'est également le résultat auquel conduit la *quantification* du prédicat, et il est facile de reconnaître que cette opération est réellement le fondement des divers systèmes d'algorithmie logique qui ont été proposés jusqu'à présent.

On sait d'ailleurs que la *quantification* du prédicat bouleverse l'antique théorie du syllogisme de l'école; mais les novateurs doivent être

1. Voir la *Revue philosophique*, tome VI, p. 68.

forcés de reconnaître eux-mêmes que, pour légitime que soit cette *quantification*, elle n'en modifie pas moins en général profondément le sens et la portée des propositions du langage ordinaire.

Ce n'est pas sans une raison sérieuse que le prédicat a été dénommé *grand terme*, comme si son extension devait toujours être supposée plus grande que celle du sujet. C'est qu'en fait, si, pour s'entendre soi-même, on est obligé de déterminer dans sa pensée, avec une certaine précision, l'extension du sujet dont on parle, cette obligation n'existe pas pour le prédicat, et que là il y a une réelle indétermination.

Soit par exemple la proposition : Quelque homme est vertueux. Si je veux quantifier le prédicat, je puis bien, en y réfléchissant, dire qu'en somme la vertu n'appartient qu'à l'homme; que, par conséquent, *vertueux* est espèce du genre *homme*. Je me considèrerai donc comme autorisé à dire : Quelque homme = tout vertueux. Mais, sur la proposition donnée, j'ai tout aussi bien le droit d'attribuer le prédicat vertueux, par analogie ou par métaphore, à d'autres êtres réels que l'homme, ou encore à des êtres absolument hypothétiques. Dans ce cas, je dirai : Quelque homme est quelque vertueux.

Cet exemple montre assez que le fait de déterminer avec quelque précision l'extension que l'on veut donner au prédicat, comme il est d'ailleurs nécessaire, si l'on veut pratiquement convertir la proposition, que ce fait, dis-je, modifie sérieusement la portée de cette proposition. Aussi ne faut-il pas s'étonner si tous les systèmes fondés sur la *quantification*, quels que puissent être d'ailleurs leurs avantages à d'autres points de vue, s'écartent notablement d'une représentation fidèle du langage ordinaire.

Je me suis proposé de constituer au contraire un symbolisme qui fût calqué sur ce langage, et qui, par conséquent, pût être appliqué à la théorie du syllogisme de l'école.

La condition de rejeter le symbole de l'égalité et d'adopter par suite celui de l'inégalité, étant reconnue nécessaire pour obtenir le but proposé, je n'ai d'ailleurs eu qu'à faire appel à la représentation des relations de deux notions logiques entre elles par l'intuition des relations de position de deux cercles dans un plan.

Cette représentation, qu'Hamilton (*Logic. Lect.* XIV) signale déjà dans le *Nucleus Logicæ Weisianæ* (1712), ouvrage posthume de Christian Weise, a été, comme on sait, développée complètement et appliquée, avec figures, à la théorie du syllogisme, par Euler, dans les célèbres *Lettres à une princesse d'Allemagne*.

Deux cercles dans un plan, en écartant le cas singulier de tangence, peuvent être intérieurs ou extérieurs l'un à l'autre, ou enfin se couper.

Un cercle S intérieur à un cercle P représente nettement à l'imagination la relation de l'espèce S au genre P qu'on énonce par la proposition universelle affirmative :

(*a*) Tout S est P.

Deux cercles S et P extérieurs l'un à l'autre représentent tout aussi

clairement la relation de deux notions qui s'excluent réciproquement, c'est-à-dire l'universelle négative :

(*e*) Aucun S n'est P.

Enfin deux cercles S et P qui se coupent représentent la relation de deux espèces ayant des individus communs et des individus différents de sorte que l'on peut également énoncer les particulières affirmative et négative :

(*i*) Quelque S est P,
(*o*) Quelque S n'est pas P.

Nous savons d'autre part que les relations de position de deux cercles dans un plan sont déterminées par les relations d'inégalité entre la distance des centres et la somme ou la différence des rayons.

Désignons par d la distance des centres des cercles S et P, par s le rayon du cercle S, par p celui du cercle P. D'après la remarque que nous avons faite sur l'extension du prédicat, nous avons le droit de la considérer en tout cas comme supérieure à celle du sujet; nous admettrons en conséquence que p sera toujours plus grand que s.

Or, si le cercle S est intérieur au cercle P, la distance est inférieure à la différence des rayons, et réciproquement.

(*a*) Tout S est P, $d < p - s$.

Si les deux cercles S et P sont extérieurs l'un à l'autre, la distance des centres est supérieure à la somme des rayons, et réciproquement.

(*e*) Aucun S n'est P, $d > p + s$.

Nous conviendrons, pour conserver l'analogie avec le premier cas, d'écrire toujours au second rang le symbole du sujet.

Si enfin les deux cercles S et P se coupent, la distance des centres est inférieure à la somme des rayons, et supérieure à leur différence, et réciproquement, si ces deux dernières conditions sont remplies, les deux cercles se coupent. Par conséquent, si l'on a en même temps :

(*i*) Quelque S est P, (*o*) Quelque S n'est pas P,

on aura en même temps :

$$d < p + s, \qquad d > p - s,$$

et réciproquement.

Or, je dis que chacune des deux dernières relations d'inégalité ci-dessus correspond exclusivement à la proposition particulière sous laquelle elle est placée.

En effet, la relation $d < p + s$ est contradictoire de $d > p + s$, comme la particulière affirmative : Quelque s est p, est contradictoire de l'universelle négative : Aucun s n'est p. Or, cette dernière est symbolisée par la relation $d > p + s$. Donc, la première le sera par la relation $d < p + s$.

Cette relation $d < p + s$, — Quelque s est p, — exprime simplement

que les cercles ne sont pas extérieurs; elle peut d'ailleurs coïncider soit avec :

$d > p - s$, Quelque S n'est pas P. Cercles se coupant.

ou avec la contradictoire de cette dernière :

$d < p - s$. Tout S est P. Cercle S intérieur au cercle P.

Il est clair que la correspondance établie entre la relation $d > p - s$ et la proposition particulière négative est justifiée de même par la correspondance de leurs contradictoires et que cette relation qui exprime simplement que les cercles ne sont pas intérieurs l'un à l'autre subsiste indifféremment, que d soit plus grand ou plus petit que $p + s$, que les cercles soient extérieurs ou se coupent, de même que la particulière négative : Quelque S n'est pas P, subsiste avec les propositions correspondantes : Aucun S n'est P, ou : Quelque S est P.

En résumé, nous avons établi la correspondance symbolique :

(*a*)	Tout S est P,	$d < p - s$.
(*e*)	Aucun S n'est P,	$d > p + s$.
(*i*)	Quelque S est P,	$d < p + s$.
(*o*)	Quelque S n'est pas P,	$d > p - s$.

Nous pouvons déduire de là immédiatement les règles de conversion et de subalternation.

Comme $p + s = s + p$,
de $d > p + s$, on conclura $d > s + p$, Aucun P n'est S.
de $d < p + s$, on conclura $d < s + p$, Quelque P est S.

Ainsi l'universelle négative et la particulière affirmative peuvent être immédiatement converties; c'est-à-dire qu'on peut y substituer le prédicat au sujet, et réciproquement, sans altérer la quantité ni la qualité de la proposition.

Il n'en est pas de même pour l'universelle affirmative ni pour la particulière négative.

Il est clair d'ailleurs que si nous admettons qu'une proposition est logiquement équivalente à sa convertie, nous ne pouvons, d'après ce que nous avons dit, admettre leur identité logique absolue, l'opération effectuée supposant implicitement qu'on change dans la pensée l'ordre de grandeur entre l'extension des deux termes.

Comme d'autre part on a $p - s < p + s$;
de $d < p - s$ on conclut *à fortiori* $d < p + s$.
de $d > p + s$ on conclut *à fortiori* $d > p - s$.
C'est-à-dire :
de : Tout S est P, on conclut *à fortiori :* Quelque S est P.
de : Aucun S n'est P, on conclut *à fortiori :* Quelque S n'est pas P.

La réciproque n'a pas lieu.

C'est la subalternation des propositions universelles.

Enfin, en combinant la subalternation et la conversion immédiate :

De $d < p - s$, Tout S est P,

on conclut $d < p + s$, donc $d < s + p$. Quelque P est S. Conversion de l'universelle affirmative avec diminution de quantité.

II. Ce qui précède est parfaitement suffisant pour la théorie du syllogisme. Mais, pour suivre l'ordre habituel, nous examinerons tout d'abord quelle représentation nous devons donner à la *contraposition*.

L'intuition géométrique qui nous a servi de point de départ n'est plus applicable désormais, le non-P n'étant pas représenté par un cercle, mais par l'espace extérieur au cercle P. Il est d'ailleurs inutile de rechercher une autre représentation géométrique qui puisse se prêter à la contraposition.

P étant représenté par p dans nos notations, nous prendrons p' pour symbole de non-P. Nous admettrons d'autre part qu'affirmer P de S, c'est en nier le non-P, et réciproquement.

En d'autres termes, nous regardons comme absolument équivalentes les deux propositions de chacun des couples suivants, où nous dirons que l'une des propositions est la *transformée* de l'autre.

1.	Tout S est P,	Aucun S n'est non-P.
2.	Aucun S n'est P,	Tout S est non-P.
3.	Quelque S est P,	Quelque S n'est pas non-P.
4.	Quelque S n'est pas P,	Quelque S est non-P.

C'est dire que nous ne voyons dans la qualité des propositions qu'une différence purement grammaticale et non réellement logique, comme la quantité.

On a prétendu, à la vérité, que les propositions affirmatives supposaient admise l'existence du sujet, à la différence des négatives. Si nous prenons comme exemple la proposition : « L'âme est immortelle, » et sa transformée : « L'âme n'est pas mortelle, » il faudrait, pour soutenir cette thèse, commencer par mettre la seconde sous la forme : « Il n'y a pas d'âme mortelle. » Mais ces deux propositions ne sont nullement équivalentes; le sujet de la dernière est *âme mortelle*, et le prédicat *existante*. D'ailleurs, admettre l'existence du sujet, sans préciser si on le fait au sens propre, ou bien seulement dans un sens hypothétique, imaginaire ou idéal, c'est une concession qui n'a guère d'importance.

Appliquons notre notation aux transformations ci-dessus, nous avons :

1.	$d < p - s$,	$d > p' + s$.
2.	$d > p + s$,	$d < p' - s$.
3.	$d < p + s$,	$d > p' - s$.
4.	$d > p - s$,	$d < p' + s$.

D'où nous pouvons déduire la règle pratique : Si un terme est positif dans le second membre des inégalités, on peut l'affecter d'un accent ou supprimer celui qu'il porte, à condition de renverser l'inégalité et de changer le signe de l'autre terme.

En combinant cette règle avec le principe de la conversion, on remar-

quera qu'une proposition universelle peut logiquement s'énoncer sous quatre formes équivalentes, qui sont les suivantes :

$d < p - s$, Tout S est P.
$d > p' + s$, Aucun S n'est non-P. — Transformée.
$d > s + p'$, Aucun non-P n'est S. — Contraposée.
$d < s' - p'$, Tout non-P est non-S.

Les quatre symboles s, s', p', p, donnent quatre combinaisons entre deux lettres différentes.

$$p\,s,\ \ p'\,s,\ \ p\,s',\ \ p'\,s'.$$

Il nous manque, dans le tableau ci-dessus, la combinaison $p\,s'$.
On peut l'obtenir en subalternant la dernière relation :

$d < s' + p'$, Quelque non-P est non-S;

convertissant, puis transformant cette dernière :

$d > p - s'$, Quelque non-S n'est pas P.

Il est à peine utile de faire remarquer que si le changement du prédicat en son contradictoire se présente souvent dans le langage usuel, il n'en est nullement de même pour le sujet. Ce changement est même irrationnel, et dans la pratique on doit l'éviter autant que possible; c'est qu'en effet, lorsque nous pensons à un sujet, nous ne pensons nullement en même temps à ce qui n'est pas lui, sauf quelques cas spéciaux où la forme du nom qu'on lui donne évoque naturellement cette pensée; quand, au contraire, nous affirmons ou nions le prédicat, l'hypothèse de la fausseté de notre proposition se trouve nécessairement en présence de notre esprit même, et nous ne pouvons par suite penser à un prédicat sans évoquer en même temps la notion de son contradictoire.

Quant à la proposition particulière, elle peut de même se mettre sous quatre formes différentes, équivalentes entre elles :

$d < p + s$, Quelque S est P;
$d < s + p$, Quelque P est S. Convertie.
$d > p' - s$, Quelque S n'est pas non-P. La contraposition donne la convertie.
$d > s' - p$, Quelque P n'est pas non-S. La contraposition donne la première.

Mais, cette fois, nous ne pouvons plus établir la relation qui manque ici entre s' et p', c'est-à-dire qu'on ne peut déduire de la proposition : Quelque S est P, aucune proposition où entrent à la fois le non-S et le non-P.

En résumé, si l'on convient, comme il semble rationnel, de n'admettre la contraposition que pour le changement du prédicat en son contradictoire, il n'y a que deux contrapositions qui semblent d'ailleurs aussi légitimes l'une que l'autre.

1° Celle de l'universelle affirmative :

Tout S est P, donnant Aucun non-P n'est S.
$d < p - s$, $d > s + p'$.

2° Celle de la particulière négative :

Quelque S n'est pas P, donnant Quelque non-P est S.
$d > p - s$, $d < s + p'$.

III. La théorie du syllogisme consiste, avec la notation que nous avons adoptée, à établir les règles relatives à la déduction d'une relation de la forme $d \lessgtr p \mp s$, à conclure de deux prémisses de forme analogue

$\Delta \gtrless \pm m \mp p$ (majeure), $\delta \gtrless \pm m \mp s$ (mineure).

On suppose d'ailleurs que, dans ces dernières relations, l'ordre des termes du second membre est indifférent, sous la condition que le premier de ces termes soit positif.

Le problème pourrait être énoncé géométriquement comme suit : On cherche la relation de position de deux cercles S et P, de rayons s et p, p étant plus grand que s, étant données les relations de position de chacun de ces deux cercles par rapport à un troisième M, de rayon m. Discuter les conditions pour que le problème soit déterminé, et les différents cas qui conduisent à telle relation de position donnée.

Il est évident que d désignant la distance des centres des cercles S et P, Δ désignera celle des cercles M et P, δ celle des cercles M et S. Or, ces trois centres forment les sommets d'un triangle dont les côtés sont par conséquent Δ, δ, d. Dans ce triangle, un côté quelconque est plus petit que la somme des deux autres et plus grand que leur différence. On a donc :

$$\Delta - \delta < d < \Delta + \delta \qquad \text{ou} \qquad \delta - \Delta < d < \Delta + \delta,$$

suivant l'ordre de grandeur des côtés Δ et δ.

Cette proposition générale suffit pour la solution du problème posé. Pour faciliter la discussion, on peut, suivant l'usage, distinguer quatre cas, d'après la position du moyen dans les prémisses. Ce classement sera représenté par les notations suivantes :

1re FIGURE.	2e FIGURE.	3e FIGURE.	4e FIGURE.
$\Delta \lessgtr p \mp m$	$\Delta \lessgtr m \mp p$	$\Delta \lessgtr p \mp m$	$\Delta \lessgtr m \mp p$
$\delta \lessgtr m \mp s$	$\delta \lessgtr m \mp s$	$\delta \lessgtr s \mp m$	$\delta \lessgtr s \mp m$

C'est-à-dire que le moyen est :

Dans la 1re figure, sujet de la majeure, attribut de la mineure;

Dans la 2e, attribut des deux prémisses;

Dans la 3e, sujet des deux prémisses;

Dans la 4e, attribut de la majeure, sujet de la mineure.

D'après notre proposition générale, si nous voulons conclure affirmativement :

(*a*) (*i*) $d < p \mp s$,

il faut appliquer la relation $d < \Delta + \delta$. Si nous voulons conclure négativement :

$$(e)\ (o) \qquad d > p \pm s,$$

il faut appliquer la relation : $d > \Delta - \delta$, ou s'il y a lieu : $d > \delta - \Delta$.

Or les règles du calcul des inégalités sont les suivantes :

On peut ajouter membre à membre deux inégalités de même sens :

$$\text{Si} \qquad A < B, \quad A_1 < B_1$$

on peut conclure $A + A_1 < B + B_1$.

Si l'on a deux inégalités de sens contraire :

$$A < C, \quad A_1 > C_1,$$

on peut les retrancher l'une de l'autre membre à membre, en conservant le sens de l'inégalité de celle de laquelle on retranche; ainsi on peut conclure, suivant les cas :

$$A - A_1 < C - C_1 \quad \text{ou} \quad A_1 - A > C_1 - C.$$

Toutes autres conclusions sur les sommes ou les différences sont illégitimes.

Il suit immédiatement de là que, pour conclure affirmativement, il faut que l'on puisse ajouter les inégalités dont Δ et δ sont les premiers membres, et comme il faut conclure *à fortiori* de $d < \Delta + \delta$, il faut que l'on ait :

$$\Delta < \mp m \mp p, \qquad \delta < \mp m \mp s.$$

Par conséquent, il faut que les deux prémisses soient affirmatives.

Il faut de plus que, en faisant la somme des seconds membres, m s'évanouisse, par conséquent qu'il soit de signe contraire dans les prémisses, ou encore qu'il soit négatif dans les deux; dans ce cas, on peut encore conclure *à fortiori*, en faisant disparaître $-2m$ de la somme.

Appliquons cette règle, qui revient à celle que le moyen doit être pris au moins une fois universellement.

Dans la 1re figure, m est nécessairement positif dans la mineure; il doit donc être négatif dans la majeure, qui sera donc : $\Delta < p - m$; de là et de $\delta < m \mp s$, on conclura $d < p \mp s$, universellement ou particulièrement, suivant la qualité de la mineure.

Dans la 2e figure, m étant positif dans les deux prémisses, il n'y a pas de conclusion affirmative.

Dans la 3e figure, m peut être négatif, soit dans la majeure, soit dans la mineure, soit dans les deux. Il y a donc trois modes à conclusion affirmative; la conclusion est d'ailleurs toujours particulière, p et s étant tous deux positifs.

Dans la 4e figure, m positif dans la majeure, doit être négatif dans la mineure qui sera donc $\delta < s - m$; la majeure étant : $\Delta < m \mp p$, la con-

clusion est $d < s \mp p$, et si l'on veut que s soit au second rang, comme sujet, en subalternant pour le premier mode, la conclusion sera pour les deux : $d < p + s$, particulière affirmative.

Pour conclure négativement, il faut qu'on puisse retrancher membre à membre une des prémisses l'une de l'autre; par conséquent que les inégalités soient de sens contraire, c'est-à-dire une des prémisses affirmative, l'autre négative. C'est d'ailleurs la première que l'on retranchera de la seconde.

Il faut de plus qu'en faisant la différence des seconds membres m s'évanouisse, par conséquent qu'il soit de même signe dans les deux prémisses, ou encore qu'on puisse conclure *à fortiori* si l'on trouve $+ 2m$ dans le résultat; alors m doit être positif dans la prémisse négative, et négatif dans la prémisse affirmative.

Pour éviter d'ailleurs les conclusions renversées comme celle que nous avons trouvée tout à l'heure dans la quatrième figure ($d < s - p$, *bamalip*), conclusions que nous devons exclure en principe d'après la position du problème et qui, au reste, ne nous donneraient aucun nouveau mode à conclusion négative, puisque la conclusion $d > s - p$ (o), ne peut être convertie, ni subalternée, il faut que p soit positif dans la conclusion; d'où il suit qu'il doit être positif, si la majeure est négative, négatif si la majeure est affirmative.

Appliquons ces diverses règles.

1re *figure.* — p est nécessairement positif, donc la majeure est négative, donc la mineure est affirmative; or m y est positif; donc il doit être aussi positif dans la majeure, qui sera donc :

$\Delta > p + m$. La mineure sera $\delta < m \mp s$, et la conclusion $d > \Delta - \delta > p \pm s$,

universelle ou particulière suivant la quantité de la mineure.

2e *figure.* — D'après la règle pour le signe de p' la majeure peut avoir deux formes :

$$\Delta < m - p \qquad \text{ou} \qquad \Delta > m + p,$$

c'est-à-dire qu'elle est nécessairement universelle.

La mineure sera dans le premier cas : $\delta > m \mp s$, et l'on conclura :

$$d > \delta - \Delta > p \mp s, \text{ suivant la quantité de la mineure.}$$

Dans le second cas, la mineure sera $\delta < m \mp s$, et l'on conclura toujours de même :

$$d > \Delta - \delta > p \pm s.$$

3e *figure.* — p est nécessairement positif, donc la majeure est négative et la mineure affirmative.

Si m est négatif dans la majeure négative, il est nécessairement positif dans la mineure affirmative :

$$\Delta > p - m, \qquad \delta < s - m, \qquad \text{d'où} \qquad d > \Delta - \delta > p - s.$$

S'il est positif dans la majeure affirmative, il peut être positif ou négatif dans la mineure négative, au quel cas on conclut *à fortiori*, en supprimant m du second membre; la conclusion est toujours la particulière $d > p - s$.

4e *figure.* — Comme dans la 2e figure, la majeure est toujours universelle :

$$\Delta < m - p \quad \text{ou} \quad \Delta > m + p.$$

Dans le premier cas, m doit être positif dans la mineure négative, qui sera donc

$$\delta > s + m, \quad \text{d'où} \quad d > \delta - \Delta > p + s, \text{ universelle.}$$

Dans le second cas, m peut être positif ou négatif (conclusion *à fortiori*) dans la mineure affirmative, $\delta < s \mp m$, la conclusion $d > \Delta - \delta > p - s$ est particulière.

On peut résumer les résultats de cette discussion dans le tableau ci-dessous avec les noms techniques donnés par l'école aux divers modes :

1re FIGURE.

$\Delta < p - m$	$\Delta < p - m$	$\Delta > p + m$	$\Delta > p + m$
$\delta < m - s$	$\delta < m + s$	$\delta < m - s$	$\delta < m + s$
$d < p - s$	$d < p + s$	$d > p + s$	$d > p - s$
Barbara.	*Darii.*	*Celarent.*	*Ferio.*

2e FIGURE.

$\Delta < m - p$	$\Delta < m - p$	$\Delta > m + p$	$\Delta > m + p$
$\delta > m + s$	$\delta > m - s$	$\delta < m - s$	$\delta < m + s$
$d > p + s$	$d > p - s$	$d > p - s$	$d > p - s$
Camestres.	*Baroco.*	*Cesare.*	*Festino.*

3e FIGURE.

$\Delta < p - m$	$\Delta < p - m$	$\Delta < p + m$	$\Delta > p + m$	$\Delta > p + m$	$\Delta > p - m$
$\delta < s - m$	$\delta < s + m$	$\delta < s - m$	$\delta < s - m$	$\delta < s + m$	$\delta < s - m$
$d < p + s$	$d < p + s$	$d < p + s$	$d > p - s$	$d > p - s$	$d > p - s$
Darapti.	*Datisi.*	*Disamis.*	*Felapton.*	*Ferison.*	*Bocardo.*

4e FIGURE.

$\Delta < m - p$	$\Delta < m + p$	$\Delta < m - p$	$\Delta > m + p$	$\Delta > m + p$
$\delta < s - m$	$\delta < s - m$	$\delta > s + m$	$\delta < s - m$	$\delta < s + m$
$d < p + s$	$d < p + s$	$d > p + s$	$d > p - s$	$d > p - s$
Bamalip.	*Dimatis.*	*Calemes.*	*Fesapo.*	*Fresison.*

IV. La réduction des divers modes peut se faire sans difficulté avec les formules ci-dessus, comme on l'a fait d'ordinaire.

Au lieu d'insister sur ce point, nous préférons présenter dans le tableau ci-après les résultats de la réduction opérée entre les modes pour lesquels la conclusion étant identique, le moyen présente les mêmes relations de position par rapport au sujet et au prédicat. Il est clair que dans ces modes on peut supposer les trois termes identiques et que ces modes ne sont dès lors que des formes différentes d'un seul et

même raisonnement, du moins au point de vue logique, et sans rechercher ici laquelle de ces formes peut être la plus naturelle.

Conclusion	MOYEN		1re figure.	2e figure.	3e figure.	4e figure.
a	Enfermant le sujet :	Intérieur au prédicat.	*Barbara.*			
e	Enfermant le sujet :	Extérieur au prédicat.	*Celarent.*	*Cesare.*		
	Extérieur au sujet :	Enfermant le prédicat.		*Camestres.*		*Calemes.*
i	Non extér. au sujet :	Intérieur au prédicat.	*Darii.*		*Datisi.*	
	Intérieur au sujet :				*Darapti.*	
		Non extér. au prédicat.			*Disamis.*	*Dimatis.*
		Enfermant le prédicat.				*Bamalip.*
o	Non extér. au sujet :	Extérieur au prédicat.	*Ferio.*	*Festino.*	*Ferison.*	*Fresison.*
	Intérieur au sujet :				*Felapton.*	*Fesapo.*
		Non intér. au prédicat.			*Bocardo.*	
	N'enfermant pas le sujet :	Enfermant le prédicat.		*Baroco.*		

En excluant le mode *bamalip*, qui, comme on l'a vu, dérive de *barbara* par l'interversion des prémisses, et la conversion de la subalterne de la conclusion, les dix-neuf modes sont réduits à dix formes, différant entre elles par la qualité, la quantité ou l'ordre des prémisses. Cette réduction se fait par des conversions d'une ou de deux prémisses; on peut vérifier sur les formules qu'elles s'opèrent suivant les indications des noms techniques où la voyelle figurative de la proposition à convertir est suivie d'une *s*.

Ces dix formes sont :

aaa, — *eae*, *aee*, — *aii*, *aai*, *iai*, — *eio*, *eao*, *oao*, *aoo*.

Le syllogisme à conclusion universelle affirmative est unique.

Celui à conclusion universelle négative a une forme double.

On réduit ces deux formes à une, en intervertissant les prémisses (m) et en convertissant la conclusion (s). Mais cette réduction masque le véritable caractère de chacune des deux formes.

Soit le syllogisme en *barbara* :

$$\Delta < p - m, \qquad \delta < m - s, \qquad d < p - s.$$

Cherchons à mettre la conclusion sous forme négative :

Aucun S n'est non-P, — au lieu de : Tout S est P.

Changeons p en p' suivant les règles que nous avons posées, il vient :

$\Delta > p' + m, \qquad \delta < m - s, \qquad d > p' + s.$ *celarent*,

et, si l'on convertit la majeure en $\Delta > m + p'$ *cesare*.

Mais on peut aussi tirer la conclusion en considérant non plus le moyen, mais son contradictoire, c'est-à-dire en changeant m en m' :

$\Delta < m' - p', \qquad \delta > m' + s, \qquad d > p' + s.$ *camestres*,

ou, en convertissant la mineure en $\delta > s + m'$, *calemes*.

Ainsi, soit : P = mortel, S = homme, M = animal.

J'ai les transformations suivantes d'un raisonnement unique :

	BARBARA	CELARENT	CESARE
	Tout animal est mortel.	Aucun animal n'est immortel.	Aucun immortel n'esi animal.
Or :	Tout homme est animal.	Tout homme est animal.	
Donc :	Tout homme est mortel.	Aucun homme n'est immortel.	

CAMESTRES	CALEMES
Tout immortel est non animal.	
Aucun homme n'est non-animal.	Aucun non-animal n'est homme.
Aucun homme n'est immortel.	

Quant aux syllogismes à conclusion particulière affirmative, si l'on s'interdit la conversion de la conclusion, en supposant donnés le sujet et le prédicat, les trois formes *aii*, *aai*, *iai* sont en réalité irréductibles ; la seconde, *darapti*, peut seulement être considérée comme un cas particulier de l'une quelconque des deux autres.

Il y a donc entre la réduction de ces formes et de celles à conclusion négative universelle une différence profonde que la théorie ordinaire ne fait pas suffisamment ressortir.

Si l'on accorde au contraire la conversion de la conclusion : Quelque S est P , on peut poser une règle générale pour le choix du moyen, et par conséquent regarder les divers modes comme la transformation d'un seul et même raisonnement.

Cette règle est que, pour une conclusion particulière affirmative entre deux termes, il faut que le moyen soit enfermé dans l'un d'eux et non extérieur à l'autre.

Enfin, pour les formes à conclusion particulière négative, nous aurions à suivre la même marche que pour celles à conclusion universelle négative, c'est-à-dire, partir des modes à conclusion particulière affirmative et y changer P en non-P, ou dans nos formules p en p'. Cette transformation et les suivantes sont indiquées ci-après :

		Par transformation immédiate.	Par conversion de la majeure.	Par changement du moyen en son contradictoire.
Darii	donne	*Ferio,*	qui donne *Festino,*	qui donnent *Baroco.*
Datisi	donne	*Ferison,*	qui donne *Fresison,*	
Darapti	donne	*Felapton,*	qui donne *Fesapo.*	
Disamis	donne	*Bocardo.*		
Dimatis	donne			

On voit par là que *baroco* est bien à *ferio* ce que *camestres* est à *celarent*, dans la 2e figure.

Il n'y a pas pour ces divers modes de règle unique relative au choix du moyen entre deux termes donnés.

V. On pourra reprocher à la notation que nous avons exposée une trop grande complication. Si nous l'avons choisie pour esquisser la théorie du syllogisme, c'est que notre but principal était de prouver qu'il était possible de constituer un symbolisme auquel fussent applicables les règles de l'algèbre et qui fût en même temps exactement

calqué sur les formes de l'école. Nous avons cru, pour mieux atteindre ce but, devoir suivre simplement une intuition géométrique facile, et permettre au lecteur curieux de vérifier la concordance de notre essai algébrique avec le travail d'Euler dont nous avons parlé plus haut.

Mais il est clair que les formules auxquelles nous sommes arrivés peuvent être simplifiées et que les symboles Δ, δ, d y sont inutiles en fait. Il convient d'autre part de se rapprocher du langage ordinaire en mettant le symbole du sujet dans le premier membre de l'inégalité et celui du prédicat dans le second; enfin, pour faciliter la théorie, il est utile de choisir un sens unique pour le signe de l'égalité, en sorte qu'il n'y ait jamais que des additions à faire.

Le système suivant satisfait à ces conditions; il est d'ailleurs très-simple et semble sous ce rapport pouvoir avantageusement lutter avec tout autre de ceux qui ont été proposés :

1°	$s = p$,	pour le cas d'identité des deux termes.	Définition.
2° (*a*)	$s \leqslant p$,	Tout S est P.	Affirmative universelle.
3° (*e*)	$s \leqslant - p$,	Aucun S n'est P.	Négative universelle.
4° (*i*)	$- s < p$,	Quelque S est P.	Affirmative particulière.
5° (*o*)	$- s < - p$,	Quelque S n'est pas P.	Négative particulière.

Les universelles sont distinguées des particulières par le signe de liaison qui indique algébriquement la possibilité de l'égalité des deux membres. De la sorte, la contradiction est établie rigoureusement entre les propositions (*a*) et (*o*) d'une part, (*e*) et (*i*) de l'autre. Si nous faisons en effet, suivant la règle algébrique, passer dans (*o*) les termes d'un membre dans l'autre en changeant de signe, il vient $p < s$ ou $s > p$, qui est bien la contradictoire exacte de s' p. De $\overline{<}$ même pour (*e*) et (*i*).

Ceci suffit pour la démonstration des symboles des particulières, celui des universelles étant admis. On remarquera que ces propositions particulières sont également distinguées par le signe —, dont le symbole du sujet est affecté, tandis que le même signe devant le symbole du prédicat caractérise les négatives.

On peut regarder le symbole de l'universelle affirmative comme purement conventionnel; quant à celui de l'universelle négative, il s'en déduit en convenant en outre de désigner par $-p$ le non-P, l'universelle négative ayant été mise sous la forme : Tout S est non-P. Ces deux conventions suffisent, et les symboles ainsi établis se prêtent au calcul par addition suivant les règles algébriques.

PAUL TANNERY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Lionel Dauriac. Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature. Paris, Germer Baillière, 1878.

L'auteur de ce livre est métaphysicien. C'est la définition métaphysique de la matière et de la force qu'il recherche, et c'est la métaphysique de la nature qu'il entreprend d'esquisser, après avoir, il est vrai, interrogé soigneusement les sciences expérimentales et constaté leur impuissance. Nous avons donc affaire ici à un livre de « philosophie première », mais assaisonné de faits nombreux, et au courant des théories les plus récentes de la physique et de la chimie. On y reconnaît sans peine l'œuvre d'un esprit alerte, ingénieux, point banal ; la dialectique en est souple et vive ; le langage aussi clair qu'élégant. Nous verrons plus loin les critiques qu'il convient, selon nous, d'ajouter à ces justes éloges.

Qu'est-ce que la métaphysique de la nature ? C'est, dit M. Dauriac, la science des principes de la nature, des facteurs premiers et essentiels de la matière. Or quelle est la méthode de cette science ? Ce n'est pas l'expérience externe : car elle ne saisit que des faits et ne peut édifier qu'une « métaphysique positive » pour laquelle l'origine des choses est non pas une cause première et absolue, mais simplement un phénomène qui sert d'antécédent aux autres. Ce n'est pas non plus l'intuition ; car l'intuition de l'essence des choses matérielles ne nous a pas été donnée : sinon, comment expliquer qu'on ait tant de peine à s'accorder en philosophie première ? Et puis, comment admettre qu'un esprit puisse contempler un autre esprit ? la conscience a seule le privilége de nous donner l'intuition d'une essence.

Quelle est donc la méthode de la métaphysique de la nature ? elle consiste dans la combinaison : 1° de la conscience qui met intuitivement l'homme en face de son essence, et qui la lui fait apercevoir comme substance, comme force, comme pensée ; 2° de la raison qui, proclamant ce principe que « tous les êtres sont homogènes », nous fait concevoir qu'ils ont tous une essence identique, dans une certaine mesure à celle du moi, que, par conséquent, ils sont tous, en quelque façon, non-seulement des substances et des forces, mais des consciences ; 3° enfin de l'expérience externe qui, aidée

de la faculté d'interpréter les signes, permet de constater jusqu'à quel point existe cette identité des choses avec le moi. — De là, on le voit, résulte immédiatement un dynamisme pour lequel toutes les choses, en vertu de l'identité qu'elles présentent avec l'âme humaine, sont essentiellement des principes d'énergie, simples, inétendus, actifs, ayant un minimum de conscience, mais privés de réflexion.

Reste à essayer la vérification expérimentale de cette théorie; pour cela il faut consulter l'une après l'autre les sciences de la nature.

Toutefois, avant d'examiner les sciences de la nature proprement dite, c'est-à-dire les sciences expérimentales, l'auteur juge à propos d'interroger les sciences mathématiques, qui rendent les premières possibles, et qui d'ailleurs, ayant pour objet le nombre, l'étendue, la figure, le mouvement, ne sauraient être négligées dans cette enquête sur la matière et son essence.

Considérons d'abord la science des nombres. L'idée de nombre ne vient pas de l'expérience externe : une origine purement empirique n'expliquerait pas la nécessité et l'universalité des propositions arithmétiques. Cette idée est donc une catégorie de l'entendement. Seulement, la source première en est dans la conscience. Car, en nous faisant saisir l'*unité* dans le moi lui-même, la *pluralité* dans ses phénomènes, la *totalité*, soit dans la série continue qu'ils forment, soit dans ces sortes de faisceaux que composent les faits internes qui concourent à une même fin, la conscience nous fournit les éléments du nombre. Néanmoins, pour achever d'en élaborer le concept, l'expérience externe est nécessaire. C'est elle qui nous fournit, par une intuition *a posteriori*, l'idée de mouvement. Dès lors, nous pouvons, par un mouvement idéal, diviser l'espace (que nous donne l'intuition *a priori*) et le mesurer. Puis, l'esprit arrive à concevoir les rapports et les propriétés des nombres, abstraction faite de toute application à un objet spécial d'intuition interne ou externe. — Ainsi le nombre est une catégorie. Il s'affirme de la matière comme de tout objet de pensée. Le nombre n'est donc pas une qualité de la matière, et la science des nombres est indépendante des sciences de la nature.

Passons à la géométrie. Les notions géométriques ne s'expliquent ni par la doctrine empirique, ni par celle de l'innéité. Ce sont, comme le veut Kant, des connaissances par construction de concept. Elles résultent de l'activité de l'entendement qui, dans l'espace donné *a priori*, conçoit un mobile, dont le mouvement engendre les figures géométriques. La notion de mouvement étant dérivée de la perception des objets mobiles, l'expérience externe a ici quelque part. Mais si nous lui empruntons de quoi construire les figures, c'est l'esprit seul que nous chargeons de ce soin ; et d'ailleurs, quel rapport peut-on établir entre l'étendue géométrique, qui n'est qu'étendue et figure, et cette autre étendue, résistante, impénétrable, lumineuse, sonore, qui est celle des choses concrètes ? La géométrie ne peut donc prétendre au titre de science de la nature.

Quant à la mécanique, elle comprend, on le sait, deux parties, l'une qui a pour objet le mouvement ; c'est la cinématique ; l'autre qui a pour objet la force, c'est la dynamique. La géométrie, on l'a vu, suppose déjà le mouvement, par lequel s'explique la génération des figures géométriques ; mais dans la cinématique intervient une notion nouvelle, celle de temps. Le temps, qui résulte, comme l'espace, d'une intuition *a priori*, n'est pas par lui-même figurable, mais on peut, l'assimilant à l'espace, le figurer par une ligne. — D'après ces données, l'auteur, supposant deux mobiles qui se meuvent, l'un sur la ligne de l'espace, l'autre sur celle du temps, construit ingénieusement le « schème du mouvement uniforme » ; on peut de même, ajoute-t-il, construire *a priori* le schème du mouvement varié. Mais dans tous les cas, il est visible que le rôle de l'expérience est à peu près nul et qu'on peut assimiler la connaissance des notions fondamentales et la cinématique aux connaissances géométriques.

Reste la dynamique. Elle repose sur le principe de l'inertie. Quelle est la valeur de ce principe ? Est-ce une loi de la raison ? Non : la raison en concevant le mouvement varié, n'affirme ni que la cause de la variation est due au mobile, ni qu'elle est due à une cause extérieure. Entre ces deux cas également possibles, la raison demeure indifférente. D'autre part, le principe de l'inertie n'est pas une généralisation de l'expérience. L'expérience nous apprend que les corps tombent et à quelles conditions leur chute est soumise, mais elle ne nous apprend pas s'ils sont inertes ou non. L'inertie n'est donc qu'une hypothèse, et le principe d'inertie n'est rien de plus qu'un postulat.

Mais il y a dans la dynamique une autre notion capitale, qui est celle de force. Qu'est-ce que la force en dynamique ? il est aisé de se convaincre qu'on entend par là toute cause capable de produire ou d'empêcher un mouvement. Que l'on mesure la force, en prenant le produit de la masse par la vitesse, ou qu'on l'exprime en kilogrammètres, ou qu'on l'assimile à la pesanteur et qu'on évalue la pression que les corps exercent sur les obstacles qui les empêchent de tomber, la force consiste toujours dans une « tension qui agit sur un corps pour modifier son état de mouvement ou de repos. » (M. de St-Robert, *Revue scientifique*, avril 1872.) Mais une tension n'est-elle pas un effort ? et l'effort n'implique-t-il pas la monade ? cette conclusion dynamiste serait illégitime, car la monade est un point réel, le point de la dynamique est abstrait ; la monade est un centre de force ; le point matériel, que considère la mécanique rationnelle, est au contraire inerte par soi-même ; la force lui est en quelque sorte attelée ; c'est, en un mot, un « centre d'application de force » et non un « centre de force ». — Ainsi donc la mécanique, se bornant à définir la matière : ce qui reçoit le mouvement, et la force : ce qui le donne, laisse pendante la question de l'essence de la matière et de la force.

Laissons donc les sciences rationnelles et voyons si les sciences expérimentales ne nous donneront pas plus de résultats.

Ces sciences ont pour objet les qualités dites *secondes*. Sont-elles secondes en effet dans le sens où l'entendent Descartes et les Écossais? Non pas. Les arguments de Reid et de Hamilton sur ce point sont assez faciles à réfuter. Voir d'ailleurs, comme Descartes, dans l'étendue et le mouvement mathématiques, le principe de tous les phénomènes, c'est résoudre le concret dans l'abstrait; en somme, les qualités premières ne sont autre chose que les qualités secondaires considérées dans leurs rapports abstraits. C'est donc à celles-ci, par conséquent c'est à la physique, de nous renseigner sur l'essence de la matière.

A la physique ancienne, toute peuplée d'entités (le calorique, le fluide électrique, etc.), s'est substituée la théorie de l'unité des forces qui a son point de départ dans la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, découverte préparée par les travaux de Lavoisier, de Laplace, de Sadi Carnot, de Clapeyron, et accomplie par Mayer et Joule. La physique moderne date de là.

On y peut distinguer trois choses : des principes, des faits, et des théories qui sont les conséquences de ces faits.

Les principes de la physique sont les suivants : 1° *La même quantité de matière persiste dans l'univers*. Ce principe n'est pas une loi établie par l'expérience, qui ne porte que sur de petites quantités de matière, non sur tout l'univers. Ce n'est pas non plus un axiome rationnel, par exemple une forme du principe de substance (Kant) ou une loi nécessaire de la pensée (Spencer), qui se refuse à concevoir l'anéantissement de quelque chose, ne pouvant penser le rien. Qu'est-ce donc ? une simple hypothèse, que l'expérience, il est vrai, confirme et qui est féconde, mais enfin une hypothèse. 2° *La même quantité de force vive persiste dans l'univers* (Leibniz). Ce principe, qui ne peut se ramener au précédent, n'est pas plus que lui prouvé rigoureusement par l'expérience ni par la raison. On paraît, à la vérité, le démontrer mathématiquement. Mais cette démonstration suppose des corps qui doivent remplir certaines conditions posées idéalement, et comment savoir si l'univers est un système mécanique de ce genre ? le principe en question n'est donc encore qu'une hypothèse. 3° Enfin, l'*existence de l'éther*, c'est-à-dire d'un fluide impondérable, inerte, extrêmement élastique, formé d'atomes, est un troisième principe. Il est à peine besoin d'en faire remarquer le caractère hypothétique.

Tels sont donc les principes de la physique moderne : ce sont de simples postulats.

Quant aux faits sur lesquels elle repose, ils rendent manifeste : 1° la corrélation *qualitative* des agents physiques. L'une de ces « espèces physiques » étant donnée, mouvement, chaleur, lumière, magnétisme ou électricité, les quatre autres en peuvent résulter directement ou indirectement. 2° Mais l'expérience prouve de plus la corrélation *quantitative* de deux de ces forces : la chaleur et le mouvement (travaux de Mayer, Joule et Hirn). Une unité de chaleur se substitue partout et toujours à 425 unités de travail. C'est sur cette découverte

de l'équivalent mécanique de la chaleur que s'élève la théorie de l'unité des forces.

D'après cette théorie, il n'y a pas équivalence uniquement entre la chaleur et le mouvement, mais encore *tous* les agents physiques sans exception. Il y a donc à la fois corrélation qualitative et quantitative des forces : de là à concevoir l'unité des agents physiques, il n'y a qu'un pas. Mais quelle est cette force unique dont toutes les espèces physiques ne sont que des transformations ? C'est le mouvement, qui, d'une part, peut être conçu comme contenant toutes les autres espèces, qui, d'autre part, est plus facile à mesurer que celle-ci, qui enfin explique non-seulement les phénomènes mécaniques (mouvement de translation), les phénomènes calorifiques (mouvement moléculaire), les phénomènes acoustiques (mouvement vibratoire), mais encore, grâce à l'hypothèse de l'éther, la lumière, l'électricité et le magnétisme.

Mais qu'est-ce que le mouvement ? le définira-t-on par la force ? ce serait un cercle, car la physique, comme la mécanique, ne définit la force que par le moyen du mouvement. Or est-ce la matière qui se donne à elle-même le mouvement, ou le reçoit-elle, à titre de dépôt, ou le mouvement enfin ne serait-il qu'une apparence ? de tout cela la physique ne nous dit rien. Consultons la chimie à qui il appartient principalement de résoudre le problème de la constitution de la matière.

La chimie moderne, dont M. Dauriac rappelle brièvement les origines, repose sur les idées d'*affinité* et d'*atome*. — L'affinité est corrélative des forces physiques, elle produit (ici se trouvent citées de nombreuses expériences à l'appui) le mouvement, la chaleur, l'électricité, la lumière, le magnétisme, et réciproquement le mouvement, la chaleur, qui opèrent des actions chimiques, déterminent la manifestation de l'affinité. A la corrélation *qualitative* des forces physiques et chimiques se joint leur corrélation *quantitative*. Ainsi, on sait qu'une relation de quantité constante (Dulong, Petit, Neumann) existe entre les affinités des corps et la chaleur dégagée pendant la combinaison : il est aisé d'en conclure l'équivalent mécanique de l'affinité. Toutefois, si les phénomènes chimiques sont corrélatifs des phénomènes physiques, ce n'est pas à dire qu'ils s'y ramènent. Berzelius, par exemple, a échoué dans la tentative qu'il a fait d'expliquer l'affinité par l'électricité (électro-chimie). La cause de l'affinité paraît être la même que celle de la gravitation, de la cohésion, de l'électricité et en général des forces attractives. Or cette cause, suivant une conjecture plausible de Secchi, est dans le mouvement des atomes éthérés. Dès lors la notion d'affinité vient se résoudre dans celle du mouvement ; — quant à l'atome, son existence se fonde sur une loi expérimentale, la loi des proportions multiples. De plus, la théorie de l'*atomicité*, c'est-à-dire de la capacité de fixation des atomes, introduit dans la science une classification aussi simple qu'ingénieuse, à savoir la classification des métalloïdes par types, en trois familles, enfin la conception de l'atome concorde avec les théories de la physique. Car, pour le physicien, le corps se

compose de molécules séparées par des pores; or la notion de molécule prépare celle de l'atome, celui-ci étant à la molécule ce que la molécule est à la masse. Il y a plus : l'hydrogène ayant une densité pour ainsi dire insignifiante et l'éther étant impondérable, qui empêche d'imaginer que l'atome d'hydrogène est un atome d'éther en voie de transformation? et, si l'on généralise, de ramener la matière pondérable au même genre que la matière subtile? auquel cas il y aurait unité de matière.

Quoi qu'il en soit, les atomes, d'après le témoignage des savants les plus autorisés, sont des corpuscules inertes, impénétrables, étendus, et, en supposant qu'on puisse les diviser, ils se résolvent en d'autres atomes également inertes, impénétrables, étendus. Le nombre de ceux qui composent un corps donné est d'ailleurs fini ; car le nombre infini est une chimère. — A la conception des atomes se trouve liée celle du *vide*. Outre que les atomes d'éther en effet sont probablement sphériques, le vide est la condition du mouvement.

Ainsi donc, les atomes et le mouvement au moyen du vide, voilà les facteurs premiers du monde inorganique. Demandons-nous à la science quelle est la cause de ce mouvement? elle se bornera à répondre qu'un mouvement est toujours précédé d'un mouvement et suivi d'un autre mouvement. Donc le mouvement est le phénomène ultime. Quant à la force, c'est le mouvement en puissance, de même que le mouvement est la force en acte. La science « plaide donc le mécanisme ».

Ici finit l'examen des sciences de la nature, l'auteur n'ayant pas jugé à propos, et nous le regrettons, d'aborder la biologie, pour la consulter à son tour.

Que faut-il conclure de tout cela? n'aboutissons-nous pas à une insoluble antinomie entre la raison qui veut la force partout, et la science qui n'en veut nulle part? cette antinomie se résoudra, si l'on détermine la véritable portée de la recherche scientifique ; n'est-il pas évident en effet que l'expérience est impuissante à établir aucune doctrine métaphysique? la science qui veut être métaphysique, non-seulement contredit la raison, mais encore se contredit elle-même : aussi est-ce en vain que le matérialisme se réclame de la science. Outre qu'il est incompatible avec la loi d'inertie, sa conception de l'atome est inadmissible. Car il est inexact de soutenir qu'on ne peut rien imaginer de plus petit que l'atome, — l'imagination n'a pas de limites, — et, d'un autre côté, on ne pourrait prétendre sans contradiction que l'atome contient un nombre infini de parties, les idées de nombre et d'infini s'excluant réciproquement. Par conséquent le matérialisme, issu de la science, contredit la science et périt par elle.

Quelle est donc la signification des théories des sciences de la nature? elles ont un caractère essentiellement phénoméniste. La raison se préoccupe des êtres, des réalités ; l'expérience des phénomènes, des apparences. Or il n'y a aucune contradiction à reconnaître un monde de *phénomènes* régi par des lois spéciales et un monde d'*êtres* gouverné

par d'autres principes. Nous pouvons donc rechercher ces principes sans crainte d'être en contradiction avec la science, dont la neutralité nous est assurée.

La méthode à suivre pour cela, on l'a déjà vu, consiste à étendre à l'univers entier les déterminations essentielles du moi. Il y faut le concours de l'expérience externe qui fournit les faits à déchiffrer, les textes ; de l'expérience interne qui les interprète, et de la raison qui fait l'office de surveillant. L'emploi de cette méthode permet de tracer comme il suit les grandes lignes de la métaphysique de la nature :

Nous savons déjà, tous les êtres étant homogènes et, de plus, tout être ne pouvant exister qu'à la condition d'exister « pour soi », nous savons qu'il y a partout de l'interne et de l'externe. Mais quel est l'état interne qui correspond à ce fait externe, d'où paraissent dériver tous les phénomènes physiques et chimiques, c'est-à-dire au mouvement? pour le savoir, demandons-nous ce qui se passe quand nous mettons notre corps en mouvement :

Il est aisé de constater que ce mouvement corporel est produit par un effort. Or cet effort suppose une résistance à vaincre. Réciproquement toute résistance est un effort. D'où il suit que, pour faire effort, il faut résister à quelque chose qui résiste. L'effort est donc une force de résistance, de réaction, de répulsion, le signe extérieur de cette force répulsive est l'impénétrabilité. Par là s'explique l'*inertie* des corps. — Mais l'effort, pour mouvoir notre corps, dérive lui-même en dernière analyse d'un désir, d'une appétition, comme dit Leibniz. Il en est donc de même de tous les êtres. La nature tout entière semble obéir à une sorte de désir vague, toujours inassouvi, ayant pour objet le suprême désirable, selon la conception d'Aristote. De là la mobilité incessante, de là aussi le rhythme des phénomènes naturels. L'appétition peut d'ailleurs se déduire encore de certains phénomènes, tels que les faits de cristallisation qui semblent manifester une « idée directrice », par suite l'existence d'une force appétitive. Cette appétition se traduit par le *mouvement;* — dès lors, toutes les propriétés de la matière ont pour principes ces deux forces, la force répulsive et la force attractive.

Voici comment s'explique notamment la perception de l'étendue. Le point dynamique peut être conçu comme manifestant à travers l'espace sa double énergie répulsive et attractive. Or : 1° la force répulsive en s'exerçant formerait autour du point dynamique une sphère d'étendue de rayon variable, ce qui lui constituerait une espèce de corps. L'atome serait donc le point dynamique en tant que localisé dans l'étendue et se réservant à lui seul une portion définie d'espace pour y manifester son action ; 2° quant à la force attractive, elle rendrait compte de la juxtaposition des atomes et de la constitution des corps.

M. Dauriac croit également pouvoir expliquer par la force les autres propriétés du corps. Nous voici donc en plein dynamisme. Toutefois il

ne faut par s'arrêter au dynamisme pur que Kant, Charles de Rémusat, etc., ont professé. La force n'est qu'abstraction, si elle n'est pas esprit : d'ailleurs, ne savons-nous pas que tous les êtres sont homogènes ? donc tous les autres êtres sont des esprits comme nous. Nous sommes ainsi forcés de passer du dynamisme au monadisme de Leibniz. Au fond, tout est appétition et perception. L'affinité n'est-elle pas l'expérience d'une sorte d'instinct dont nous ne pouvons, à la vérité, déterminer le degré de conscience? la monadologie cependant demande à être rectifiée sur un point. S'il est vrai que la notion d'un être qui agit sur un autre se ramène à celle d'une harmonie entre eux, cette harmonie n'est pas préétablie, ou du moins il n'y a que les *bases* de l'harmonie qui soient préétablies : par exemple pour que nos membres se meuvent, il faut que le corps soit *capable* d'obéir. C'est à la volonté ou au désir de faire le reste.

Partant de ces principes, l'auteur résout, d'une façon assez expéditive, les problèmes de la cosmologie rationnelle. Il croit que le monde est limité dans l'espace et dans le temps, qu'il est créé, et que Dieu n'a disposé les choses de la nature qu'en gros et d'une manière générale, si bien qu'il peut y avoir dans les êtres une « part d'indéterminisme » ; les lois de la nature se concilieraient de la sorte avec la spontanéité et la liberté.

M. Dauriac conclut que le mécanisme est le dernier mot de la science, mais qu'il ne représente qu'une moitié de la vérité ; car la science ne s'élève pas au-dessus de l'expérience. Il y a donc place pour un système qui, sans contredire l'expérience, la dépasse : c'est le dynamisme, ou mieux encore, c'est le monadisme de Leibniz.

Telle est à peu près la substance du livre de M. Dauriac. La place nous manque pour exposer en détail toutes les critiques qu'il nous paraît comporter, malgré ses réels mérites. Nous ne saurions en approuver ni le plan qui manque d'unité et qui a quelque chose de factice, ni certaines parties où la discussion est trop rapide et gagnerait à être approfondie. En revanche, les divers chapitres où M. Dauriac examine les principes de la science moderne sont bien conduits, intéressants et les conclusions nous en semblent judicieuses.

Nous ne saurions non plus souscrire aux principes métaphysiques par lesquels débute l'auteur, et où il nous est impossible de voir autre chose que des assertions non prouvées. Que nous ayons l'intuition de l'essence du moi, mais que nous concevions seulement celle du monde et celle de Dieu, — que l'homogénéité de tous les êtres soit exigée par la raison, — que tout ce qui existe doive exister pour soi, etc., voilà certes des affirmations qui demanderaient à être solidement établies, et qui ne le sont guère.

Quant au dynamisme auquel aboutit M. Dauriac, il comporte d'assez graves objections, celles-ci entre autres que nous reproduisons après M. Janet : comment expliquer, dans l'hypothèse dynamiste, que les corps puissent *être mus?* si la force est *ce qui meut*, il doit y

avoir dans les corps autre chose que la force. — En vain, pour se tirer d'affaire, ajoutera-t-on au dynamisme pur l'idéalisme de Leibniz, et résoudra-t-on le mouvement en perceptions : 1° dans la perception même, il y a quelque chose de passif et qui ne peut se ramener à la force; 2° cette proposition : que l'espace n'est que la manière dont les esprits s'apparaissent, n'est assurément pas évidente *a priori*, et, d'autre part, elle ne paraît être prouvée que par des principes tout aussi contestables, tels que « tout ce qui existe existe pour soi » ; « tous les êtres sont homogènes et, par suite, sont comme nous des consciences », etc.; 3° enfin que devient l'interprétation des phénomènes de la nature, dans le cas où la quantité n'est qu'une apparence, sous laquelle se cache la qualité, qui seule constitue le réel des choses? Il y a dans cette hypothèse un tel écart entre l'apparence et la réalité, entre le monde superficiel et illusoire de l'étendue et du mouvement et le monde substantiel, le monde vrai des esprits, qu'interpréter le premier en se plaçant au point de vue du second nous paraît une entreprise analogue à celle d'un homme qui tenterait de traduire dans la langue de la musique les théorèmes de la géométrie. — M. Dauriac a eu sans doute le sentiment de cette difficulté, et c'est ce qui explique peut-être qu'il ait cru pouvoir douer ses monades de la faculté de rayonner dans l'espace dont elles se réservent (on ne sait trop pourquoi) une certaine portion. Elles ont ainsi, selon lui, une « espèce de corps »; mais, si l'espace n'a qu'une existence idéale, n'est-il pas visible que cette espèce de corps s'évanouit en idée, et qu'en définitive la physique est condamnée à se repaître d'apparences qui ne manifestent la réalité, c'est-à-dire l'esprit, que de la façon la plus grossière, la plus inexacte et la plus étrange?

Somme toute, la partie solide de l'ouvrage de M. Dauriac est l'examen critique des principes et des postulats de la science moderne. Quant à la métaphysique idéaliste par laquelle il prétend interpréter cette science, nous craignons que l'ingéniosité et l'élégance du style de l'auteur n'en dissimulent pas suffisamment la fragilité.

H. Dereux.

G. von Gizycki. Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwin'schen Entwicklungstheorie. 1 vol. gr. in-8, xvi-97 pages. Winter, Leipzig et Heidelberg, 1876.

Si la philosophie a pour ambition de présenter à notre esprit « une conception compréhensive et scientifique du monde », on ne saurait douter que les idées contemporaines aient singulièrement agrandi et précisé ce domaine supérieur de la connaissance humaine. Il suffit, pour en être frappé, de mettre en regard des systèmes d'hier, la théorie astronomique de Kant et de Laplace, la théorie géologique de Lyell, la

théorie biologique et zoologique de Lamarck et Darwin, les derniers travaux psychologiques et les théories linguistiques de M. Müller, de Schleicher, de Steinthal.

Or, la doctrine darwinienne n'est qu'un groupe dans cette série d'explications, une expression détachée de la formule générale du développement continu des choses, c'est-à-dire de la concevabilité universelle des faits. Ce n'est pas que le transformisme, tel que l'exposent ses chefs autorisés, paraisse à M. Gizycki de tout point irréprochable : il est surtout puéril aux darwiniens d'exclure du concept de l'évolution organique des espèces toute idée de finalité bien entendue. La téléologie est réellement inopportune dans l'explication des faits de détail; mais en est-il de même dès qu'on s'élève à la considération universelle de la nature? Qu'on rejette la téléologie anthropomorphique, cette idolâtrie qui borne les destinées de l'univers à la destinée humaine; qu'on repousse aussi bien l'idée d'une finalité introduite par force au sein des choses, en lutte perpétuelle avec le mécanisme de la nature, cela résulte des conditions essentielles de l'explication scientifique. Mais pourquoi ne pas reconnaître une finalité tout autre, absolue, inséparable du déterminisme le plus complet des faits? Est-il logique d'admettre une conformité à des fins, comme résultat, là où il n'y aurait aucune espèce de finalité comme principe (pp. 9 et 82)? « Le concept de finalité est, lui aussi, une catégorie objective de la nature (préf., p. I). »

Sous cette réserve importante, M. Gizycki examine l'intérêt que peut offrir la doctrine transformiste à la psychologie, à la théorie de la connaissance, à la morale et à la religion.

I. *Psychologie.* — En général, on reconnaît aujourd'hui avec Darwin que la vie organique et animale, primitivement manifestée sur notre globe sous des formes très rudimentaires, s'est élevée peu à peu, par une adaptation progressive à des conditions géologiques et cosmiques lentement modifiées, aux formes les plus riches de l'organisation. Mais l'origine même de la vie sur notre planète serait-elle à chercher au sein du monde physique?

Le matérialisme le croit : le règne des êtres vivants sort, suivant cette doctrine, du règne des êtres inanimés par voie de génération spontanée (*generatio æquivoca*), et cette opinion est partagée par le savant naturaliste Hæckel, opinion à peine acceptable, même si toutes les manifestations de la vie étaient bornées au monde des végétaux. « Le plus riche tableau d'une forêt vierge du Tropique, esquissé par un Bernardin de Saint-Pierre, un Alexandre de Humboldt, un Pœppig, dit Dubois-Reymond, n'offre aux regards du naturaliste philosophe rien de plus que de la matière en mouvement. » Mais la vie animale consciente d'elle-même est autre chose qu'une suite d'impressions et de chocs, autre chose qu'un phénomène de mouvement propre au système cérébral. Voilà pourquoi les plus grands savants de nos jours se déclarent nettement immatérialistes.

A la tentative désespérée du matérialisme répond en sens contraire

l'effort aventureux du monisme spiritualiste ancien et moderne. On imagine avec Empédocle, G. Bruno, Zöllner, que le moindre atome de matière est lié à quelque représentation intérieure, à un état psychique. « Si, grâce à des organes sensoriels plus délicats, nous étions à même de saisir les mouvements moléculaires ordonnés par groupes d'un cristal, chaque fois que ce cristal est fortement entamé dans l'une de ses parties, nous tiendrions, selon toute apparence, pour insuffisamment établi et en tout cas très hypothétique, cet avis que les mouvements provoqués à l'intérieur de ce système ont lieu en dehors de toute excitation sensationnelle concomitante (Zöllner). »

Cette hypothèse si attrayante n'est cependant à aucun degré une conséquence inévitable de la doctrine évolutioniste. Il y a en effet une autre solution de ce problème, celle qu'ont proposée dans ces derniers temps MM. Thomson et Helmholtz. A la même époque, ces deux savants ont émis cette conjecture que la vie a pu être primitivement apportée sur notre terre par d'innombrables pierres météoriques perdues dans l'espace, et dont les fissures se trouvaient remplies de semences animées ravies aux autres mondes. La vie serait alors increéée, éternelle comme le monde.

C'est ici qu'éclate la nécessité de recourir à la théorie de l'évolution. Supprimez en effet l'influence exercée par l'évolution organique des êtres, il vous sera impossible, même dans l'hypothèse précédente, de comprendre comment ces traces rudimentaires de conscience ont pu produire un si riche épanouissement de vie intellectuelle. Sur le fond de la question, M. Gizycki conclut que, la théorie de l'évolution ne décidant en faveur d'aucune doctrine, il est plus sage d'admettre comme un fait la distinction du monde physique et du monde moral, tout en concevant que ces deux sphères de phénomènes, Nature et Esprit, régies par des lois cosmiques universelles, appartiennent à un seul et même système. « Ce dualisme existe en fait dans l'univers » (p. 19).

Du moins, si l'hypothèse transformiste ne tranche point la question des origines de la vie, elle a le mérite de montrer l'unité de lois et la continuité de développement du monde organisé. Elle nous a dévoilé l'état primitif de sauvagerie par lequel a débuté l'humanité; elle a provoqué l'attention des savants sur les mystères de la vie psychique des animaux; enfin elle a établi d'une manière irréfutable l'unité des lois internes qui gouvernent l'évolution des vivants, du zoophyte à l'homme.

II. *Théorie de la connaissance.* — L'évolutionisme est aujourd'hui l'arbitre suprême en pareille matière : seul il explique les diverses théories de la connaissance, en les conciliant.

Le criticisme kantien avait eu le mérite de placer hors des atteintes du sensualisme et de l'empirisme vulgaires les lois fondamentales de notre pensée : lois directrices de notre intelligence, antérieures à tout mode individuel de représentation ou de conception, véritables catégories de tout entendement semblable au nôtre, lois innées enfin, si l'on entend par là qu'elles sont les conditions de l'expérience en général.

Mais l'organisme intellectuel de l'homme n'est guère plus tombé des cieux que son organisme physique : à moins de croire à cette chute merveilleuse, on reconnaîtra que notre nature intellectuelle a subi, elle aussi, son évolution, conformément à des lois éternelles. Ce que nous appelons notions universelles de l'esprit, principes nécessaires et *a priori* de la raison, ce sont donc les formes constantes du penser humain déterminées par les rapports constants du dedans avec le dehors. Cette harmonie préétablie n'est pas seulement l'œuvre de l'hérédité dans les limites d'existence de l'espèce humaine : elle s'étend à la série infinie des espèces vivantes qui, de degré en degré, poussent leurs conquêtes plus haut et plus loin, grâce à une transmission non interrompue du plus bas échelon au plus élevé. Kant croyait à tort que cette « espèce de préformation de la raison pure », comme il appelait cette conception intermédiaire entre l'empirisme et la doctrine de l'innéité, n'explique pas le caractère de nécessité des catégories de l'entendement. C'est une chose qui va de soi, que les innombrables générations du règne animal ne pouvaient subsister que grâce à ce parallélisme harmonieux des lois objectives et des lois subjectives. Durant des milliers d'années, notre organisme mental a évolué en s'adaptant continuellement aux conditions du monde environnant, et ainsi le dehors tient tout entier dans les lois de notre pensée, parce que celles-ci sont le reflet lumineux des lois éternelles antérieures à notre pensée. Loin d'être une simple apparence subjective, notre pensée est au contraire la représentation des choses en soi. « La nature, dit Strauss, se sentait déjà dans l'animal; elle veut en plus se connaître dans l'homme : ne pouvant s'élever au-dessus d'elle-même, elle se replie en soi. »

La conclusion de M. Gizycki est résolûment réaliste. Il est vain sans doute d'identifier nos représentations avec les choses représentées ; mais admettre un royaume magique qu'on décore par antiphrase du nom de « monde intelligible » est une négation de toute pensée, un suicide de la raison. Notre pensée est bien une expression de ce qui est, aussi valable que le pourrait être aucune autre expression ; distinguer le monde des apparences et le monde de l'être, c'est placer un concept logique inerte et infécond, celui de l'existence en soi, au-dessus de la vie immédiatement sentie et connue. La science repousse une pareille prétention métaphysique, qui conduit à mettre de côté le savoir pour y substituer la croyance. Il n'est que temps, dit notre auteur, de rendre à la raison théorétique ses titres séquestrés par le scepticisme kantien, et de replacer le domaine de la morale, de la religion, au cœur du monde connu par la pensée et saisi par les sens.

III. *Morale.* — C'est ici le chapitre du livre le plus complaisamment étudié. M. Gizycki est convaincu, et nous l'en félicitons, de la nécessité de rompre avec le dualisme de la nature et de l'esprit, et de substituer à la morale mystique de Kant et du moyen âge une théorie naturelle des actions volontaires. C'est ce que, bien comprise, permet dorénavant la doctrine de l'évolution.

M. Gizycki voit un obstacle à l'établissement d'une morale exacte dans la croyance au libre arbitre. Ce qu'il combat, c'est bien plutôt l'idée d'une puissance arbitraire, sans règles, étrangère à la nature, que la notion philosophique de volonté personnelle et indépendante. « Grâce à l'étendue de son horizon, qui n'est pas borné à tel point donné de l'espace ou du temps, la volonté humaine, dit Schopenhauer, est psychologiquement libre de la contrainte des motifs présents à la conscience actuelle, lesquels déterminent dans son caractère essentiel l'action de l'animal : de là on dit qu'elle est moralement libre, en ce qu'elle peut se déterminer indépendamment de la contrainte des impulsions sensibles, d'après des motifs tirés de la raison et des mœurs. » *What obeys reason, is free :* l'autonomie de la volonté libre n'est que l'hégémonie de la raison. C'est un point qu'accordent Hobbes, Spinoza, Leibniz, Hume, Lessing, Kant, Schelling et d'autres grands noms. Quelques-uns seulement ont essayé, en adoptant l'idéalisme transcendantal de Kant, de concilier la nécessité de tout évènement naturel avec un pouvoir supérieur à la nécessité.

Liberté d'indifférence ou liberté nouménale, voilà, selon M. Gizycki, les deux seules conceptions possibles du libre arbitre. La liberté d'indifférence est malheureusement incompatible avec une conception raisonnable des faits. La loi fondamentale de toute pensée, c'est en effet le principe de raison suffisante ; or, d'après la remarque de Schopenhauer, « est nécessaire ce qui suit d'une raison suffisante donnée : selon que cette raison suffisante est logique, mathématique, ou physique, la nécessité l'est aussi. » Tout évènement veut donc, pour être conçu, un évènement préexistant. Le mot de hasard, qu'on applique quelquefois aux faits, ne signifie qu'une succession ou coïncidence d'évènements qui ne sont point liés les uns aux autres par un rapport causal : mais on entend toujours que chacun de ces évènements, pris à part, est fondé en raison. Le hasard n'est donc que relatif. Il y aurait hasard absolu, si un fait avait lieu purement et simplement sans cause : ce serait un miracle. Aux yeux d'un grand nombre, les actes volontaires sont de ce genre : la liberté de vouloir est donc exactement pour eux une « volonté de hasard » (*Zufallswillkür*). — Il est encore d'autres défenseurs de la liberté d'indifférence, ceux-là plus raffinés : il y a bien des causes de nos résolutions volontaires, disent-ils, mais elles ne sont point nécessitantes. Vaine subtilité. Une action volontaire est accomplie : s'il y en avait auparavant d'autres possibles, toutes différentes, il n'y a pas eu de raison suffisante pour que celle-ci eût lieu plutôt que les autres, et c'est un fait absolument fortuit ; si au contraire il n'y avait pas d'autre action possible, c'est dire que celle qui a prévalu était nécessaire. Nécessaire ou fortuite, point de moyen terme entre ces deux contradictoires. « La nécessité, dit Schiller, est la loi silencieuse, éternelle, toujours égale, qui pousse devant elle jusqu'aux vagues libres de la poitrine humaine. »

On objectera vainement que l'apparence de la liberté prouve cette

liberté. Cette apparence n'est pas moindre dans les actions de l'animal et dans les actes moralement indifférents que dans les actes moraux. Puisqu'on s'accorde à reconnaître la nécessité des premiers, de quel droit fait-on une exception en faveur des seconds? Dans les deux cas, l'apparence de liberté n'est, comme le disait Schopenhauer avec Spinoza, que l'ignorance des causes déterminantes. Cette illusion est entretenue en nous par l'expérience que nous faisons de la diversité des actions d'un même homme à des moments différents : c'est qu'en effet l'homme se distingue du reste des êtres en ce qu'il est un sujet capable de se déterminer par lui-même (*sich selbst bestimmender Subject*). Donc, dira-t-on, il y a un point où nous ne sommes pas déterminés, mais où nous nous déterminons nous-mêmes. — Assurément, répond M. Gizycki : mais cette réaction contre les influences extérieures, que nous constatons à un plus faible degré chez les animaux, sort des profondeurs de l'individualité, qui est le dernier fonds (*letzte Ankergrund*) de toutes les actions particulières, *aliquid quod a se ad agendum determinatur*. Il y a donc toujours une raison profonde des actions en apparence libres, la manière d'être et de penser de l'individu à l'encontre des excitations extérieures ou intérieures du moment.

Ainsi posée, la querelle entre les déterministes tels que M. Gizycki et les psychologues défenseurs du libre arbitre humain nous paraît n'être plus qu'une question de degré, mais capitale. L'état de liberté n'est pour les uns et les autres que l'état de raison et de réflexion. Seulement M. Gizycki a le tort de trop rapprocher l'activité réfléchie de l'homme et l'activité spontanée de l'animal ; partout il est forcé de s'arrêter à mi-chemin dans cette affirmation de l'autonomie humaine démontrée par la conscience et par les faits. Il ne prononce même pas le mot de « personnalité », qui seul exprime le caractère suprême de notre indépendance : comme si l'homme n'était qu'une individualité de même espèce que l'animal. La nature, dirons-nous, en prenant conscience d'elle-même dans le cerveau de l'homme, affranchit l'homme et s'affranchit elle-même ; alors l'homme crée à son tour l'idéal moral, qu'il se sent obligé, non contraint, de suivre, et qui lui inspire avec le regret du mal accompli le désir du mieux : M. Gizycki le reconnaît plus loin. L'autonomie de la volonté n'est donc point l'indifférence de la volonté, ni son asservissement à quelque chose d'étranger, mais la volonté d'être soi comme fin morale absolue.

La doctrine de la liberté nouménale sauverait tout, si elle pouvait se sauver elle-même. Au-dessus du caractère empirique de l'individu, dont une connaissance précise permettrait de prévoir les manifestations à venir « aussi rigoureusement qu'on prédit une éclipse de lune ou de soleil », Kant, à qui ces paroles sont empruntées, admettait « un caractère intelligible » de l'ordre des choses en soi, un noumène absolument libre. « Est-il possible, demande avec raison M. Zeller, qu'une seule et même action, un seul et même acte de volonté soit dépendant comme phénomène de ses antécédents, et par sa base suprasensible

soit absolument indépendant?... Un même effet ne peut pas être conditionné en même temps par deux causes différentes, ou plutôt contraires, de manière à dépendre de chacune des deux dans toute son extension. » D'ailleurs, le concept de causalité, de l'aveu même de Kant, ne s'applique qu'aux conditions empiriques de succession dans le temps et n'a aucune portée transcendantale. Qu'est-ce donc enfin qu'une individualité supérieure au temps et à l'espace, s'il est vrai que le temps et l'espace, comme le remarque Schopenhauer, constituent ensemble le principe d'individuation?

La théorie de l'évolution a sur ce point le mérite d'expliquer précisément par les lois générales de l'hérédité le caractère moral inné de chaque individu. Le déterminisme, loin d'être incompatible avec la moralité, est au contraire le fondement indispensable de la morale. Comment l'individu pourrait-il être responsable des déterminations de son moi nouménal? Comment l'éducation pourrait-elle améliorer le caractère individuel, si celui-ci n'était que l'ombre d'une chose en soi inaccessible?

M. Gizycki termine ce chapitre par une intéressante étude des idées et des sentiments moraux. Le but de la nature, c'est la réalisation de la vie psychique heureuse d'elle-même à tous les degrés de l'être. Le but suprême de la moralité, conséquemment, si l'on ne regarde pas la morale comme étrangère à la nature et son ennemie, c'est encore le bien général de l'homme. A ces deux éléments d'un même désir de la nature correspondent l'amour de soi et l'amour d'autrui. L'amour de soi, si gravement incriminé par les moralistes, n'est pas l'égoïsme, qui recherche son bien individuel aux dépens d'autrui : il est l'aspiration spontanée vers le bonheur. Un pareil sentiment n'est ni immoral ni antimoral, mais simplement indifférent. Mais l'homme n'est point un empire dans un empire; il n'y a qu'un seul tout et qu'un seul but. Ainsi les devoirs envers soi sont réellement encore des devoirs envers autrui : se dégrader, c'est non-seulement se faire tort à soi-même, mais encore à tous ceux qui auraient profité de notre perfectionnement. Tout être est rattaché à ses semblables par des sentiments de sympathie ; leur bien est son bien. Mais dans l'espèce humaine, où varient à l'infini les conditions d'existence et les manières de vivre, la diversité des caractères individuels entraîne l'éclatante diversité des tendances égoïstes et des aptitudes morales. Le vice de la morale hédonique d'un Aristippe ou de la doctrine égoïste d'un Épicure est d'avoir méconnu, rabaissé au-dessous de rien ces sentiments de sympathie pour autrui. Les hommes marquants de tous les temps ont donc cherché naturellement à influer sur les actions de leurs semblables, en invoquant les sentiments de sympathie innés chez tout homme, l'appréciation raisonnée des conditions de la vie sociale, enfin les considérations religieuses. Mais de tous les sentiments inspirés par les prescriptions et les prohibitions du législateur, du prêtre, du maître, de l'opinion publique, le plus efficace et le plus primitif, c'est encore l'amour naturel

de l'homme pour l'homme. — Morale eudémonique, diront les rigoristes kantiens. — Mais la maxime kantienne elle-même, d'après laquelle toute maxime d'action doit pouvoir être ramenée à une règle universelle d'action, qu'est-ce autre chose, demande Lotze, que le principe logiquement formulé de l'utilité générale? Le monde est-il donc tellement esclave de l'étiquette qu'il doive uniquement viser à des résultats purement formels ?

M. Gizycki ne songe nullement à contester le caractère catégorique du devoir. Tout état de la conscience morale individuelle est la conséquence d'une comparaison établie par chacun de nous entre nos propres actions et l'idéal humain. On ne peut rappeler le passé, sans doute: mais que de fois on voudrait qu'il n'eût pas existé! Les différences individuelles expliquent du reste les nuances diverses du sens moral.

IV. *Religion.*— Cette dernière partie répond au reproche d'impiété souvent adressé à la doctrine de l'évolution. M. Gizycki, on l'a vu, croit à une finalité immanente de la nature, mais inséparable du mécanisme universel des phénomènes. L'esprit n'est pas pour cela dans la dépendance de la matière, puisqu'au terme des efforts de la nature il triomphe avec l'homme des liens de la matière. Cette finalité universelle, cette continuité absolue des choses prouvent assez l'existence d'un premier principe.

L'ouvrage de M. Gizycki se recommande de lui-même par la variété des questions qu'il traite, par la clarté de l'exposition, et l'abondance des emprunts aux meilleures sources philosophiques.

A. DEBON.

R. Flint. — THEISM, *being the Baird Lecture for* 1876, Edinburgh and London, Blackwood, 1877.

L'auteur de la *Philosophie de l'histoire en France et en Allemagne*, M. le professeur Robert Flint, vient de publier, sous le titre de *Theism*, un ensemble de dix leçons faites successivement à Glascow, Saint-Andrew et Edimbourg. Sans prétendre à une grande profondeur métaphysique, ce livre est pourtant d'un philosophe. Il expose avec une méthode irréprochable, une clarté élégante, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu; il les fortifie sur certains points et les renouvelle par les données les plus récentes de la science contemporaine. Ce livre sera d'ailleurs prochainement complété par un autre où seront discutées et réfutées les principales doctrines qui de nos jours battent en brèche les dogmes essentiels de la religion naturelle.

M. Flint commence par établir que la question de savoir s'il y a un Dieu — c'est-à-dire un être existant par lui-même, éternel, infini en puissance, en sagesse, en bonté, créateur du ciel et de la terre — est de la plus haute importance pour la morale et pour la science même.

A mesure que la science élargit ses conceptions et s'élève à des lois plus générales, elle comprend mieux qu'il lui est impossible de se désintéresser du problème religieux. Il y a cinquante ans, les savants mettaient une sorte de point d'honneur à l'ignorer; il n'en est plus de même aujourd'hui, et l'on ne peut que se réjouir de voir les plus scrupuleux adeptes des méthodes expérimentales pénétrer avec une curiosité inquiète, une ardeur parfois téméraire, dans les régions de la théodicée. Ils sentent bien que la question de Dieu est le terme suprême auquel toute science humaine aboutit.

M. Flint détermine ensuite la nature, les conditions et les limites de ce qu'il appelle la *preuve théistique* (theistic proof). Par sa nature, elle n'est autre chose que l'ensemble des manifestations de Dieu, soit dans le monde extérieur, soit dans l'âme de chacun de nous, soit dans l'histoire de l'humanité. Par suite, les preuves de l'existence de Dieu sont innombrables, car tout phénomène, quel qu'il soit, en est une; d'autre part, la preuve n'est complète que si l'on considère chaque phénomène dans son rapport avec le tout. « Une vue véritablement religieuse de l'univers doit être une vue large et compréhensive de l'univers entier; elle exige un regard qui embrasse le tout, et non simplement une partie, — les facultés qui saisissent l'harmonie et l'unité, et non exclusivement celles qui analysent et séparent. Une partie, un point, l'œil d'un insecte, la graine d'un fruit, peuvent être l'objet d'une contemplation religieuse, mais il faut les voir à la lumière de l'univers pris dans son ensemble, à la lumière de l'éternité et de l'infinité. »

De même, la *preuve théistique* implique la totalité de l'âme humaine, le concours simultané de toutes les facultés essentielles. Elle suppose la volonté, car elle se fonde sur le principe de causalité, et c'est dans la conscience de notre activité libre que nous trouvons pour la première fois la notion de cause. Mais Dieu n'est pas seulement cause; il est intelligence; la conscience directe de nos opérations intellectuelles peut seule nous donner l'idée d'une intelligence suprême. Ce n'est pas tout. Si nous n'avions pas la perception de la moralité de nos actes, nous serions éternellement incapables de concevoir la cause première, souverainement intelligente, comme un Dieu juste et bon. Enfin, sans les intuitions rationnelles de l'infini, du parfait, de l'absolu, nous ne pourrions rien savoir des attributs métaphysiques de Dieu. Ni la contemplation du monde imparfait et fini, ni celle de nous-mêmes, finis, imparfaits comme lui, ne nous révéleraient la perfection, l'infinité de l'auteur de toutes choses. — Volonté, entendement, sens moral, raison, doivent donc avoir atteint un développement suffisant pour que la preuve soit possible. Partout où la volonté languissante subit passivement le joug des fatalités extérieures, comme dans l'Indoustan, partout où chez l'homme le déchaînement de la bête empêche la nature spirituelle et morale de se déployer, comme chez les races sauvages, la notion de Dieu est nécessairement incomplète et grossière. Une sorte d'anthropomorphisme inconscient est ainsi le fonds de toutes les reli-

gions. Cet anthropomorphisme est en un sens légitime, puisque, par ses côtés élevés, l'homme n'est que l'image affaiblie des perfections divines; mais il faut que la raison spéculative corrige ce qu'aurait de trop humain la notion d'un Dieu exclusivement père, juge et roi, en forçant l'esprit à le concevoir comme l'Être absolu et infini. C'est là, selon M. Flint, le service le plus considérable peut-être que la philosophie rende à la religion; mais elle est exposée à tomber à son tour dans une autre erreur, en refusant de reconnaître aucune ressemblance entre l'homme et Dieu.

Il résulte de toutes ces considérations que la preuve théistique est très-complexe; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit très-difficile à concevoir. Les inductions qu'elle suppose sont parmi celles que l'esprit fait le plus naturellement. Nous nous élevons à la connaissance de Dieu par le même procédé qui nous élève à la connaissance de nos semblables. Nous ne percevons pas plus directement l'intelligence des autres hommes que nous ne saisissons immédiatement l'intelligence divine. Dans les deux cas, nous concluons de certains faits à leur cause. « Aucun être humain n'en a réellement vu un autre. Aucun sens n'a pour objet la volonté, la sagesse, la bonté. L'homme doit inférer l'existence de ses semblables, car il n'en a pas la perception immédiate; il ne peut avoir quelque information sur leur caractère qu'en faisant usage de son intelligence, parce que le caractère n'est pas chose qu'on puisse entendre avec l'oreille, voir avec l'œil, toucher avec le doigt. Pourtant un enfant n'est pas longtemps à apprendre qu'un esprit est près de lui. Dès qu'il se connaît lui-même, il découvre facilement un esprit semblable au sien, autre néanmoins que le sien : il suffit pour cela que les signes d'une activité spirituelle se manifestent à lui. »

Il faut avouer cependant que le scepticisme à l'égard de l'existence de Dieu n'est pas rare, tandis qu'aucun homme n'a jamais raisonnablement douté de l'existence de ses semblables. C'est que si le procédé d'induction est identique de part et d'autre, les faits qui conduisent à la croyance en Dieu exigent, pour être convenablement interprétés, plus d'attention et de réflexion, un esprit plus large, plus impartial, plus élevé. D'où la possibilité de l'athéisme.

M. Flint réfute l'opinion que Dieu est connu par une intuition immédiate. La conception que nous avons de Dieu est complexe; elle peut, par l'analyse, se ramener à des éléments plus simples; preuve évidente qu'elle n'est pas le résultat d'une intuition. — De plus, toute connaissance intuitive est la même pour tous les esprits : qui voudrait soutenir que tous les hommes ont de Dieu la même idée?

Dieu n'est pas davantage l'objet d'un sentiment immédiat : cette thèse, chère aux mystiques, M. Flint la déclare absurde. Le sentiment implique nécessairement la connaissance; un pur sentiment, dégagé de tout élément intellectuel, est inconcevable et impossible; une foi qui prétendrait ne rien devoir à l'intelligence est une monstrueuse chimère.

Non moins absurde est la théorie qui, par crainte de l'anthropomor-

phisme, propose à notre adoration un Dieu dépouillé de tous les attributs qui pourraient lui donner quelque ressemblance avec notre nature, l'*Inconnaissable* d'Herbert Spencer. On veut, dit-on, empêcher l'homme de se prosterner devant les créations de son propre esprit; mais s'il est une chose qui n'ait de réalité que dans notre pensée et relativement à elle, c'est bien l'inconnaissable. En soi, l'inconnaissable n'est rien; pour une intelligence infinie, il ne saurait exister; et, pour les intelligences finies, il varie dans la proportion de leur ignorance. En faisant de l'Inconnaissable son Dieu, c'est donc sa propre ignorance que l'homme adore.

Ces considérations préliminaires forment la matière de trois leçons : les sept autres sont consacrées au développement des principales preuves de l'existence de Dieu, qui sont, selon l'auteur, au nombre de quatre : la preuve tirée de la contingence de l'univers; celle des causes finales; l'argument moral, fondé sur le témoignage de la conscience et de l'histoire; enfin la preuve métaphysique.

M. Flint établit, avec une grande force, selon nous, que « la nature n'est qu'un mot pour désigner un effet dont la cause est Dieu ». L'univers n'est qu'un effet; toutes les découvertes de la science concourent à le démontrer. L'histoire naturelle, la géologie, l'astronomie, nous font assister à la genèse des espèces vivantes, des couches successives de l'écorce terrestre, de la planète même et du système dont elle fait partie. Pour rencontrer dans la nature quelque chose d'immuable, il faut, par delà les corps simples de la chimie, remonter jusqu'à l'atome, peut-être l'atome d'éther, substratum unique de toute matière. Mais l'atome n'est pas objet d'expérience. Son existence est pour nous une simple hypothèse. — D'ailleurs, l'atome immuable n'est pas l'atome éternel, et enfin, des atomes éternels, en nombre infini, ne sont pas l'univers. Il y a dans celui-ci une unité d'harmonie que la pluralité d'éléments primitivement isolés les uns des autres ne suffit pas à expliquer. Ces éléments fussent-ils éternels, il serait encore vrai que l'univers a une origine, qu'il est, par suite, un effet dont la matière ne peut être la cause.

La théorie la plus récente sur l'essence de la matière, celle des atomes-tourbillons (*Vortex-Atoms*), de W. Thomson, loin d'exclure l'acte créateur, en suppose au plus haut degré la nécessité. Si les atomes ne sont que les portions, circulairement agitées, d'une matière parfaitement fluide, il est évident que ce mouvement rotatoire, une fois commencé, devra durer indéfiniment (les frottements étant nuls dans un milieu d'une fluidité parfaite); mais il n'est pas moins évident qu'il ne pourra commencer tout seul. La *chiquenaude* primordiale est indispensable pour créer les atomes, comme, dans le système de Descartes, pour mettre en branle les tourbillons.

Une leçon est consacrée à la preuve des causes finales, une autre à l'examen des objections contre cette preuve. Nous devons signaler, comme particulièrement remarquable, la discussion de l'évolutionisme.

Nous ferons des réserves sur la solidité de la preuve tirée du témoi-

gnage de l'histoire. L'action de Dieu dans le cours des évènements humains ne nous paraît pas pouvoir être l'objet d'aucune constatation rigoureuse, et cela par la raison que ces évènements sont aussi des produits de la liberté humaine. Quelle est la part de l'homme? quelle est celle de Dieu? Questions, selon nous, insolubles. Il y a même péril à trop chercher Dieu dans l'histoire; comme on ne saurait se résigner à ne voir en lui qu'un acteur secondaire, on risque de tomber dans cet optimisme immoral qui divinise la force triomphante et frappe d'anathème les défenseurs malheureux des causes vaincues.

Quant aux preuves métaphysiques ou *à priori*, M. Flint est loin d'en méconnaître la haute valeur, et il défend spécialement l'argument ontologique de Descartes contre les objections de Kant. Celui-ci reconnaît qu'étant donnée l'idée de parfait, il s'ensuit nécessairement que le parfait existe, de même qu'étant donné un triangle, il suit nécessairement que ses trois angles sont égaux à deux droits, mais il soutient qu'on peut concevoir que ni le parfait ni le triangle ne soient donnés. Il faudrait prouver, répond M. Flint, qu'on peut, dans l'un et l'autre cas, supprimer le sujet. Nous pouvons bien dire : Il n'y a pas de triangle ; mais, par cette négation même, nous en affirmons l'existence. « De même, je puis dire : Il n'y a pas de Dieu, mais ce n'est pas là annuler, c'est au contraire impliquer l'idée de Dieu, et c'est de l'idée de Dieu que, selon Descartes, l'existence de Dieu suit nécessairement. Kant aurait dû voir que cette proposition : Il n'y a pas de Dieu, ne détruit pas un argument dont l'objet est précisément de prouver que cette proposition est contradictoire. »

On objecte encore contre la preuve de Descartes que l'existence ne peut être un prédicat. — Sans doute, l'existence pure et simple ne peut être un prédicat; mais il n'en est pas de même des qualifications ou déterminations de l'existence; « or, l'argument n'implique pas que l'existence soit un prédicat; il implique seulement que la réalité, la nécessité, l'indépendance de l'existence sont des prédicats de l'existence, et il l'implique sur ce fondement que l'existence *in re* peut être distinguée de l'existence *in conceptu*, l'existence nécessaire de l'existence contingente, l'existence par soi de l'existence dérivée. Les distinctions spécifiques peuvent certainement être des prédicats. Qu'en retranchant de l'idée de Dieu l'existence (et il s'agit ici de l'existence réelle et nécessaire), nous ne restions pas avec une idée de Dieu incomplète, c'est là une assertion qui ne peut être soutenue. Supprimez l'existence du nombre des éléments que renferme l'idée d'un être parfait, et l'idée devient soit l'idée d'un pur néant, soit l'idée d'une idée; elle n'est plus en aucune manière l'idée d'un être absolument parfait. »

Toute cette argumentation est aussi neuve que solide. On exagère volontiers la portée des objections de Kant, contre la preuve ontologique; M. Flint nous paraît les avoir réduites à leur juste valeur.

L'ouvrage se termine par de nombreux *appendices* qui tiennent près de la moitié du volume et qu'on ne lira pas sans profit. Y.

REVUE DES PÉRIODIQUES

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE

Le 1er numéro de cette année (février 1878) annonce des changements notables. A M. Mamiani s'adjoint pour la direction de la *Revue* M. Ferri, bien connu de nos lecteurs. La rédaction modifiée promet de s'occuper plus activement de l'enseignement philosophique dans les universités italiennes, de multiplier ses analyses et comptes-rendus, de tenir ses lecteurs au courant des productions de l'école « empirique » et d'accorder aux travaux de psychophysique une attention toute particulière. Elle paraît décidée à étendre l'horizon de la *Revue* et à introduire de plus en plus l'école Platonicienne qu'elle représente dans les discussions qui sont à l'ordre du jour dans le reste de l'Europe. Nous la félicitons de ces desseins et nous empressons de constater que la *Filosofia delle scuole italiane* a déjà réalisé en partie les changements qu'elle annonce.

M. Mamiani se demande si le Beau est progressif ? Le beau fait partie selon lui avec le vrai, le bien, le juste et le saint des cinq entités primordiales irréductibles entre elles. En tant qu'entité primordiale, il ne peut se définir. C'est un caractère des choses *sui generis*, on ne peut énoncer à son sujet que des propositions négatives. 1° Il n'est ni qualité sensible ni matière, c'est cette lumière qui se réflète sur la matière, lumière si peu sensible et corporelle que plus elle est abondante et éclatante, moins elle enflamme l'appétit et plus elle excite l'intelligence. 2° La beauté qui se manifeste sous tant d'aspects divers : beauté des formes et des couleurs , beauté du système et du son, beauté intellectuelle, beauté morale, ne peut être ramenée exclusivement à aucune de ces formes particulières ; elle est supérieure en soi à chacune de ses manifestations. Une notion un peu plus positive nous sera fournie sur le beau, si nous remarquons que les choses simples, les éléments séparés des choses ne nous en donnent pas l'idée, mais au contraire les combinaisons, les rapports, les agencements plus ou moins complexes. Mais cette sorte de rapports est encore *sui generis* et ne ressemble à aucune autre. — On comprend qu'une nature aussi mystérieuse et suprasensible ne saurait être soumise au changement. Elle ne progresse pas plus en soi que l'infini dont elle est l'image. Mais l'âme humaine est de plus en plus profondément remuée par l'enthousiasme que le beau suscite en elle, et à mesure qu'elle se développe dans le temps elle goûte mieux la vraie beauté. L'expérience de l'humanité croissant aussi de jour en jour, de nouveaux points de comparaison lui sont offerts pour apprécier les chefs-d'œuvre, et de nouveaux moyens d'ac-

tion lui permettent de se surpasser elle-même incessamment. Revenant alors sur la définition du beau, l'auteur y voit la manifestation du bien absolu. Nous ne contemplons ici-bas que des ombres de la vraie beauté. Le style de l'auteur est dans cette partie de son travail tout à fait lyrique. Ces sortes d'études finissent inévitablement par une hymne.

G. M. Bertini a laissé en mourant quelques pages inédites sur la philosophie moderne et contemporaine prise dans son ensemble, qu'il a lues au début de son cours en 1871. La *Revue* donne cette leçon d'ouverture où l'auteur met en garde la jeunesse Italienne contre les effroyables dangers que fait courir à la société tout entière la diffusion des fausses doctrines, particulièrement en morale.

M. J. Monrad écrit à M. Mamiani en faveur de l'idéalisme absolu ; et M. L. Ferri lui répond pour défendre l'idéalisme tempéré. Cet article peut passer pour le programme du nouveau directeur de la *Revue*. Il y maintient la nécessité de l'expérience pour construire la science de la nature et montre fort bien qu'il est impossible de déduire *à priori* de l'idée de l'être non-seulement les formes concrètes et les combinaisons infiniment variées des choses, mais même l'existence du relatif ; car seule l'expérience que nous avons du second de ces deux termes nous permet d'affirmer que ce passage de l'esprit à la matière est en effet réalisé : une fois emprisonnée dans l'idée de l'absolu, la pensée n'en peut plus sortir logiquement. — Cet idéalisme tempéré est, on le voit, très-proche parent de notre spiritualisme français.

Ivo Ciavarini Doni continue son étude sur *le courage*.

L. Ferri analyse le livre de Mac Cosh (New-York, 1875) sur l'*Histoire de la philosophie écossaise*. Cet ouvrage sera bientôt étudié dans la *Revue philosophique*.

Avril. Terenzio Mamiani : *Les deux psychologies*. On oppose les unes aux autres dans ce travail deux méthodes, deux sciences et deux écoles ; l'observation intérieure à l'observation externe, la psychologie à la psychophysique, l'école italienne à l'école anglaise. Les arguments invoqués pour établir la supériorité des premières sur les secondes ne sont pas inconnus de nos lecteurs. On est surpris de voir l'auteur s'en tenir à une division aussi superficielle ; il n'ignore pourtant pas que les doctrines attribuées par lui à l'école anglaise exclusivement ont des adhérents et même des promoteurs en Allemagne, en France et en Italie (la psychophysique est proprement allemande et belge), et il sait très-bien que tous les auteurs italiens n'appartiennent pas à sa propre école qu'il appelle, comme si elle était unique, l'*Ecole Italienne*. Quelque influence que cette école exerce par le talent de ses chefs et leur action sur l'enseignement public, elle ne pourra longtemps soutenir son ancienne prétention d'être seule à philosopher en Italie.

Adolfo Marconi. *La critique dans la question de la spiritualité de l'âme ;* conférence du soir qui ne s'écarte en rien des conditions du genre.

R. Bobba. *La doctrine de la liberté selon Herzen et Spencer dans son rapport avec la morale.* Le livre du premier sur la liberté est analysé avec intelligence et conscience, bien que les conclusions en soient condamnées au nom de la morale kantienne.

C. Cantoni. *G. M. Bertini.* Cette notice biographique est l'œuvre d'un élève de Bertini ; elle nous apprend que ce professeur, qui enseignait depuis 1847 l'histoire de la philosophie à Turin, a porté surtout son attention sur Socrate et Platon. Deux mémoires qui ont précisément ces deux philosophes pour objet et une étude sur Descartes sont les premières et les seules traces d'un vaste travail sur l'histoire de la philosophie que le modeste professeur s'était décidé à entreprendre sur les instances de M. Berti, alors ministre de l'instruction publique. Bertini avait peu de réputation même en Italie. On loue beaucoup ici un mémoire sur les idées de Platon. — Un fait intéressant à constater c'est que M. Cantoni, comme M. Mamiani, se plaint amèrement du peu de goût que montre le public italien pour les publications philosophiques et de la difficulté qu'ont les auteurs à trouver qui les édite. Cela peut tenir à l'une de ces deux causes, ou le défaut de culture du public, ou la monotonie et le vide de plusieurs des ouvrages publiés, peut-être à toutes les deux à la fois.

Une lettre de M. Mamiani renferme quelques réflexions sur la philosophie de Hume à l'occasion de la traduction que MM. Renouvier et Pillon ont récemment publiée du *Traité de la nature humaine.* M. Mamiani rappelle que, dans plusieurs de ses ouvrages, il a réfuté définitivement à son sens la critique de Kant et de Hume sur la portée des idées de la raison, notamment de l'idée de cause. — M. Giacinto Fontana donne une analyse d'un nouveau livre de M. Baldassare Labanca sur Giacomo Zabarella, philosophe de l'école de Padoue. La question de la matière première, agitée par Zabarella d'après les commentateurs d'Aristote, fournit à M. Fontana l'occasion d'une intéressante discussion historique : de curieux passages de saint Augustin et de saint Thomas sont cités à l'appui. La cosmologie de Zabarella, sa psychologie et sa logique sont, paraît-il, soigneusement étudiées par M. Labanca. A propos de sa logique on relève une théorie curieuse contenue dans un ouvrage intitulé *De Regressu.* C'est précisément la théorie exposée par Descartes dans la 6e partie du *Discours de la méthode,* théorie selon laquelle, quand le vague et l'indétermination du raisonnement *à priori* ne nous permettent pas de descendre sûrement des causes aux effets, il convient de remonter des effets aux causes, d'aller, comme dit Descartes, au-devant des causes par les effets. Zabarella est un des vigoureux penseurs du XVIIe siècle ; Rosmini et M. Fiorentino s'étaient déjà occupés de lui. — M. Berti vient de faire paraître un mémoire sur Cesare Cremonino, un autre philosophe de l'école de Padoue (1550-1630). Ce Cremonino était un homme du moyen âge, bien que lié avec Galilée, son collègue à l'université de Padoue. « C'est une chose curieuse que le parallélisme de ce double enseignement mis en lumière

par M. Berti, je veux dire celui de Cremonino et celui de Galilée... Nous trouvons ici deux âges scientifiques en présence, l'un qui commence, emplit comme une aube le monde de sa naissante lumière, l'autre qui finit et s'éteint; et quand on pense que ces faits se passaient à Padoue avant que Descartes publiât son *Discours de la méthode*, on ne peut s'empêcher de reconnaître l'importance intellectuelle que conservait l'Italie au milieu de sa décadence politique. » Berti a cité dans son mémoire les passages de Cremonino (*De Cœlo*) qui lui ont valu les persécutions de l'Inquisition et éclairci par de nombreux documents inédits l'histoire de son procès. — Un mémoire sur un hérétique espagnol qui vécut à Naples de 1533 à 1542 (dates approchantes), vient d'être également publié par le savant historien : c'est un des premiers libres penseurs européens.

Trois ouvrages de Johannes Huber : *Die Forschung nach der Materie, Zur philosophie der Astronomie, Das Gedächtniss*, sont ensuite analysés par M. Luigi Celli. Nous ne saurions trop louer le caractère technique et pratique de ces analyses. — On loue ensuite un opuscule de M. A. Paoli sur Schopenhaner et Rosmini, et un mémoire de Mamiani sur l'*État actuel de la philosophie en Europe et en Italie*, sur lequel nous aurons sans doute l'occasion de revenir. L'importance croissante accordée dans la Revue à la partie bibliographique montre que la nouvelle direction est jalouse de tenir ses promesses; nous ne pouvons que l'en féliciter.

CRITIQUE PHILOSOPHIQUE, dirigée par Renouvier, nos 6-22 (1878).

La question de la certitude (Renouvier).

Examen critique des *Principes de Psychologie* de Herbert Spencer.

Quelques mots de M. Littré sur le libre arbitre (Pillon).

La réforme cartésienne par M. Mouchot (*Bibliographie*).

La méthode en Biologie. — Cuvier, Blainville, Aug. Comte (Pillon).

La psychophysique appréciée d'après la doctrine mathématique (Renouvier).

Voltaire et Rousseau jugés par Aug. Comte (Pillon).

Ch. Sécrétan. — Discours laïques (*Bibliographie*).

Quelques mots de M. Littré sur les rapports du droit et des conceptions théologiques (Pillon).

Étude de psychologie expérimentale par Bernard Pérez (*Bibliog.*)

Le principe de contradiction, le principe de l'inconcevable, et la thèse du premier commencement (Renouvier).

LA CRITIQUE RELIGIEUSE. Supplément trimestriel de la *Critique philosophique*. Avril et juillet 1878.

Les directeurs de la *Critique philosophique* ont entrepris de publier tous les trois mois une revue de *Critique religieuse* ayant pour but de soutenir les doctrines de la religion protestante, c'est-à-dire d'une religion de *liberté* « opposée à une religion qui est le fléau et qui peut être la mort des peuples de tradition latine, à une religion de *servitude* telle

que le papisme. » Cependant, ils n'entendent fonder ainsi ni une revue de théologie, ni une revue d'édification. — « Il faudrait que la critique religieuse traitât de la religion dans ses rapports avec la politique, la morale, la philosophie, la science, l'histoire, dans ses rapports avec l'esprit d'un établissement républicain. » — Les conséquences du criticisme dans les chapitres communs à la religion et à la philosophie, la délimitation des domaines respectifs, et les exigences à formuler de part et d'autre, tels sont les sujets que se proposeraient surtout de traiter les rédacteurs de la *Critique philosophique*, et qui ne sont pas sans comporter des excursions même dans le champ de la théologie. Deux conditions se trouveraient ainsi remplies : exposition d'un ensemble d'idées ; discussion libre sur tous les points et, par suite, éclaircissements fournis aux différentes classes de lecteurs. La nouvelle Revue serait donc, en même temps que l'organe du criticisme, une tribune ouverte à tous pour les questions d'ordre religieux. » Voici le sommaire des deux premiers numéros.

Renouvier et Pillon. Notre programme.

A. Benezech. De l'importance sociale de la religion.

Ch. Dollfus. Les racines naturelles de la religion.

Dupont-White. La grande question. — Ce que l'homme dure.

A. Viguié. La *Gaule franque* de François Hotman.

L. Thénard. L'alliance des libres penseurs et des protestants.

Renouvier. Correspondance : A. Milsand. La théologie et le culte catholiques.

Renouvier. La Religion réduite au criticisme.

Pillon. La Révolution accomplie dans le catholicisme sous le Pontificat de Pie IX.

A. Viguié. La *Gaule franque* de F. Hotman (2e art.).

X... La Critique et la Foi, par E. Zeller.

Renouvier. La Grande question : l'immortalité personnelle.

Eberbolt. Religion et libre pensée.

La philosophie positive, dirigée par E. Littré et G. Wirouboff (mars-juin 1878).

De l'espèce humaine (E. Littré).

L'homme et la science (J. Tyndall et Raoul Jeudy).

La philosophie positive au Mexique (G. Hannueken).

Une confirmation de la sociologie (H. Stupuy).

Notes sociologiques (de Roberty).

La physiologie et la psychologie (Hubert Boëns).

La Revue Occidentale, dirigée par P. Laffitte, no 2. Juillet 1878.

Harvey et les Vivisections par le Dr *Bridges.* — Le Positivisme au Congrès ouvrier de Lyon avec Préface par *F. Harrison.* — Des devoirs nouveaux qu'introduit dans le monde le positivisme, par

C. Monier. — Cours de Philosophie première professé par *M. P. Laffite* (1re leçon).

ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES. Comptes-rendus par M. Vergé (avril, mai, juin 1878).

Abélard, par Ch. Lévêque (suite et fin).

Rapport sur le mémoire de M. Boussinesq, intitulé : Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale, par M. P. Janet.

Extraits du mémoire sur la conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté, par M. J. Boussinesq.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, dirigée par MM. Dandiran et Astié (avril 1878).

Les preuves de l'existence de Dieu, de J. Koestlin, par *W. Rivier* (2e article).

Esquisse d'une métaphysique de l'Ethique, de P. E. Tulelli.

REVUE SCIENTIFIQUE (mars, juin 1878).

La Psychologie physiologique en Angleterre d'après Maudsley.

N. Joly. De l'espèce organique considérée au point de vue taxonomique.

J. Delbœuf et W. Spring. Le Daltonisme.

Huxley. L'étude de la Biologie.

N. Joly. Les formes transitionnelles des espèces.

P. Bert. L'influence de la lumière sur les êtres vivants.

Paulhan. Le progrès, d'après M. Herbert Spencer.

Henneguy. Le transformisme en Allemagne. Théorie de la gastraea d'après M. Haeckel.

Paulhan. L'éducation, d'après M. Herbert Spencer.

Le dictionnaire des sciences philosophiques de M. Franck.

Tyndall. La génération spontanée.

THE JOURNAL OF PHYSIOLOGY, edited by Michael Foster S. R. F. Macmillan and Co, no I.

Coutts Trotter. Note « on Fechner's law ». La conclusion de ce court article de six pages est que « la sensation n'est aucunement une quantité, et que par suite elle est incapable de toute mesure comme sensation. Elle est, comme la température, susceptible de variation de degré, mais les changements de sensation, différents en cela des changements de température, ne produisent, autant que nous le sachions, aucun changement qui soit accessible à notre observation, et par suite nous sommes incapables de construire pour les sensations quelque chose qui réponde à un thermomètre ou à une échelle thermométrique. »

Brain : *A journal of neurology*, edited by Bucknill, Crichton Browne, Ferrier, H. Jackson, nos 1 et 2 (avril-juillet 1878).

G. H. Lewes. Les sensations de mouvement et le sens musculaire. Cet article a été analysé dans le n° du 1er juillet (1878) de la *Revue philosophique*.

W. R. Gowers. Quelques symptômes des maladies organiques du cerveau.

Clifford Allbutt. Le travail cérébral excessif. — Dans cet article, très-nourri de faits empruntés à l'histoire contemporaine, l'auteur s'élève très-vivement contre les résultats pernicieux d'une éducation qui, en surmenant le cerveau, amène des désordres physiques de toute nature, dont le résultat est d'affaiblir finalement la capacité de travail intellectuel.

Bevan Lewis. Structure comparée des circonvolutions cérébrales.

Darwinism tested by language, par F. Bateman (*Bibliographie*).

Le n° 2 ne contient aucun article qui offre un intérêt philosophique.

Vient de paraître chez MM. Reinwald et Cie, éditeurs, 15, rue des Saints-Pères, à Paris, *la Mythologie comparée*, par M. Girard de Rialle, tome Ier. L'auteur y étudie le fétichisme et les croyances des peuples sauvages ainsi que ce qui en est resté dans nos sociétés actuelles. Puis, passant à l'examen des mythologies, il fait le résumé critique des religions de l'Amérique antique. Dans le second volume il exposera celles qui, dans l'ancien monde, ont ëu une action directe sur les civilisations occidentales.

La même librairie vient de publier un important essai de Physiologie et de Psychologie sur l'*Évolution du Sens des Couleurs*, par le professeur H. Magnus, précédé d'une introduction philosophique de M. Jules Soury.

M. Jules Barni est mort le 5 juillet 1878. Il avait bien mérité du public philosophique par ses traductions de Kant et par son livre sur l'*Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.*

Le Propriétaire-Gérant,
Germer Baillière.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

GÉOGRAPHIE ET MÉCANIQUE CÉRÉBRALES[1]

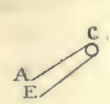
La structure et le mécanisme de l'organe par lequel nous pensons ne peuvent être compris aujourd'hui que d'une manière approximative. Il s'écoulera probablement plusieurs siècles avant que les anatomistes soient capables de suivre les courants nerveux de fibre en fibre et de cellule en cellule, depuis leur commencement jusqu'à leur terminaison : les éléments de l'appareil sont trop menus, trop délicats; leurs connexions sont presque invisibles, et leur jeu est tout à fait invisible. Quand le Micromégas de Voltaire descendit sur notre planète, il n'y vit d'abord que des creux et des bosselures ; un grand fleuve lui apparaissait comme une mince ligne flexueuse et brillante ; une ville capitale n'était pour lui qu'une petite tache grisâtre immobile, et la terre, parcourue en trente-six heures, lui sembla une boule irrégulière, déserte, incapable d'avoir des habitants. Tel est à peu près l'encéphale pour notre œil nu : une boule mollasse, pesant de deux à trois livres, recouverte d'une sorte d'écorce anfractueuse, grisâtre à la surface, blanchâtre au-dessous, à l'intérieur des couches et noyaux mal circonscrits, çà et là quelques fentes et cavités dans un mélange de portions blanches et de portions grises. A la vérité, Micromégas ayant cassé son collier, un de ses diamants lui fournit un microscope de deux mille cinq cents pieds d'ouverture ; il fit ainsi de grandes découvertes. Mais nos microscopes ne sont pas aussi bons que le sien, et ce qu'ils nous apprennent semble fait pour nous décourager autant que pour nous instruire. Le diamètre d'une cellule nerveuse est de 1 à 8 centièmes de millimètre, et il faut environ 280 fibres nerveuses pour faire l'épaisseur d'un cheveu. Si l'on découpe dans l'écorce cérébrale une tranche carrée ayant un millimètre de côté et un dixième de millimètre d'épaisseur, on y compte en moyenne de 100 à 120 cellules[2], ce qui donne pour la seule écorce cérébrale 500 millions de cellules, et, à raison de 4 fibres par cellule, 2 milliards de fibres; encore

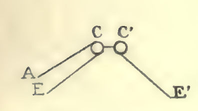
1. Cet article est une addition à la 3e édition de *l'Intelligence*, qui doit bientôt paraître. Il est complètement inédit.
2. Luys, *le Cerveau*, p. 14. Bain, *l'Esprit et le Corps*, p. 111.

plusieurs anatomistes sont-ils d'avis qu'il faut doubler ces chiffres. Or, l'écorce cérébrale n'a qu'un millimètre et demi d'épaisseur, et tout l'encéphale, toute la moelle se compose pareillement de cellules et de fibres ; jugez de leur nombre. Quant à leur enchevêtrement, il est prodigieux. Ramifiée comme le chevelu d'une plante, chacune des trente et une paires de nerfs spinaux vient se jeter dans la moelle, et, par la moelle, communiquer avec l'encéphale ; ajoutez-y les douze paires de nerfs crâniens qui se jettent directement dans l'encéphale : cela fait un tissu continu et compliqué d'innombrables fils blancs et d'innombrables mailles grises, une corde aux myriades de nœuds qui remplit le tuyau vertébral, un peloton aux millions de nœuds qui remplit la boîte crânienne. Comment dévider un pareil écheveau? — Dans le tuyau et jusque dans l'entrée de la boîte, on est parvenu à suivre à peu près la marche ascendante ou descendante du courant nerveux, et l'on a pu constater avec une certitude suffisante les fonctions des divers cordons ou noyaux gris ou blancs de la moelle, du bulbe et même de la protubérance. Mais au delà, notamment entre la protubérance et les hémisphères, les expériences sont plus difficiles, l'interprétation à laquelle elles se prêtent est plus incertaine, les savants spéciaux ne sont pas d'accord. Sur les ganglions intermédiaires ou collatéraux qui occupent la région moyenne ou postérieure de l'encéphale, sur les pédoncules cérébraux et leurs deux étages, sur les corps striés et leurs deux noyaux, sur les couches optiques, sur le cervelet, les recherches sont en cours d'exécution, et la théorie est plutôt indiquée qu'achevée. Il faut attendre qu'elle soit faite et stable : la psychologie ne devra se loger sur ce terrain physiologique que lorsque la physiologie y aura bâti. Néanmoins les jalons que nous avons posés suffisent pour marquer les lignes principales, et la correspondance entre l'action nerveuse et l'action mentale nous permet de conduire l'analyse au delà des notions que le microscope nous fournit.

Quoique l'appareil nerveux soit très-compliqué, les éléments dont il se compose sont très-peu nombreux, puisqu'il n'y en a que deux, le filet nerveux et la cellule. De plus, l'arrangement primordial de ces éléments est très-simple, car il consiste en une cellule et en deux filets nerveux, l'un afférent, l'autre efférent, tous les deux organes de transmission ; le premier transmettant jusqu'à la cellule l'ébranlement qu'il a reçu par son bout terminal, le second transmettant jusqu'à son bout terminal l'ébranlement qu'il a reçu de la cellule. Tel est l'instrument nerveux élémentaire ; quant à son emploi, c'est celui d'un rouage, et en général d'un premier rouage, dans une machine. Par son nerf efférent, il aboutit à un autre organe qu'il met

en jeu, à une glande dont il provoque les sécrétions, plus ordinairement à un muscle qu'il contracte et qui, en se contractant, resserre un vaisseau ou remue un membre. Dès lors, on comprend son office; par suite, on comprend sa construction, sa distribution, les combinaisons les plus simples, et même on peut les concevoir d'avance, car elles sont réglées en vue de cet office. — Soit dans le membre inférieur gauche un point irrité : il est utile que le membre, en se déplaçant, puisse écarter la cause d'irritation ou s'écarter d'elle ; pour cela, il faut qu'un nerf afférent AC, parti du point irrité, aille rejoindre la cellule, et que cette cellule, par un nerf efférent CE, communique avec les muscles du membre ; c'est la disposition nerveuse élémentaire. — Il est utile que le membre inférieur droit puisse en cette occasion collaborer avec le gauche ; pour cela, il faut que la cellule C du côté gauche communique avec une autre cellule C′ du côté droit, que celle-ci soit également pourvue d'un nerf efférent C′E′, que ce nerf se termine dans les muscles du membre inférieur droit. — Il est utile que les segments supérieurs de l'animal puissent en cette occasion collaborer avec le segment inférieur ; pour cela, il faut que, des deux côtés de son axe, la disposition précédente se répète par deux lignes de cellules communicantes et pourvues chacune d'un nerf efférent. — Il est utile que tous les segments puissent collaborer, quel que soit le point inférieur, supérieur ou moyen, où l'irritation se rencontre ; pour cela, il faut qu'à chaque cellule aboutisse, outre le nerf afférent, un nerf efférent. — Une pareille esquisse est aussi écourtée que grossière : c'est à peu près sur ce plan que la nature a travaillé pour dessiner les linéaments principaux de la moelle épinière et de ses trente et une paires de nerfs.





Maintenant, au lieu du type simplifié, considérons le type réel. Si l'on prend le tronçon postérieur d'une grenouille et si l'on dépose une goutte d'acide acétique sur le haut de la cuisse gauche ou sur la portion adjacente du dos, on voit la partie postérieure gauche se fléchir de façon que le pied gauche vienne frotter le point irrité. Pareillement, sur un homme décapité dont l'électricité avait ranimé la moelle épinière, le Dr Robin, ayant gratté avec un scalpel la paroi droite de la poitrine, vit le bras du même côté se lever et diriger la main vers l'endroit irrité, comme pour exécuter un mouvement de défense. De pareils mouvements supposent la contraction d'un grand nombre de muscles distincts et différents d'emploi, extenseurs, fléchisseurs, abducteurs, adducteurs, pronateurs, supi-

nateurs, rotateurs en dedans, rotateurs en dehors, ensemble et tour à tour, chacun à son rang et à son moment dans la série totale des contractions successives. Pour préciser les idées, désignons les muscles du membre par des numéros, et supposons que, pour exécuter le mouvement, les suivants se soient contractés dans l'ordre suivant : 1, 3, 6, 7, 8, 11, 12, 14, 12, 14, 15. Pour que chacun de ces muscles ait pu jouer séparément, il faut non-seulement qu'il soit muni d'un nerf moteur distinct, mais encore que ce nerf moteur soit animé par une cellule distincte. Pour que les divers nerfs moteurs aient joué dans l'ordre indiqué, il faut que leurs cellules respectives aient joué dans le même ordre. Pour qu'elles puissent jouer dans cet ordre, il faut que, par des filets nerveux, elles communiquent entre elles dans l'ordre indiqué. Pour qu'elles aient joué dans cet ordre, il faut qu'un courant nerveux les ait traversées dans l'ordre indiqué. Grâce à ce mécanisme ou à un mécanisme équivalent, l'irritation transmise par un seul nerf afférent à la première cellule a suffi pour provoquer la série indiquée de contractions musculaires, et, par suite, le mouvement compliqué et approprié de tout le membre postérieur ou antérieur.

Presque toutes les fonctions du corps vivant supposent un mécanisme analogue ; car toutes comprennent parmi leurs éléments une action réflexe, et dans presque toutes l'action réflexe aboutit, non pas à la contraction isolée d'un seul muscle, mais à la contraction successive de plusieurs muscles dans un ordre déterminé. Plus de trente paires de muscles doivent agir dans un certain ordre pour que l'enfant puisse téter, et l'on a vu un nouveau-né dont Boyer avait brisé et vidé le crâne, non-seulement crier, mais téter le doigt introduit entre ses lèvres. Chacun de ces mécanismes est situé dans un amas de substance grise, c'est-à-dire dans un groupe de cellules reliées entre elles par des fibres nerveuses. On connaît son siége, les nerfs afférents qui le mettent en branle, les nerfs efférents auxquels il imprime le branle; c'est une serinette dans laquelle on peut désigner la boîte, le manche et l'air exécuté, mais rien de plus. Ce qui se passe dans la boîte échappe à notre observation et n'est atteint que par nos conjectures. Beaucoup de ces serinettes ne jouent qu'un seul air, et, à l'état normal, leur manche ne donne qu'une seule impulsion, toujours la même. Ainsi le contact de l'air et des vésicules pulmonaires provoque nécessairement, par une action réflexe du bulbe, un système alternatif et toujours le même de contractions musculaires ; ce sont les deux temps du mouvement respiratoire. Aussi, par une autre action réflexe du bulbe, le contact d'un aliment, et, en général, d'un corps quelconque avec les parois

du pharynx fait contracter tour à tour, et toujours de la même manière, d'abord les muscles constricteurs du pharynx et les glosso-pharyngiens, puis les muscles circulaires et longitudinaux de l'œsophage, ce qui opère la déglutition. Dans ces deux cas, le jeu de la machine animale est aussi savant, mais aussi aveugle que celui d'une serinette; quand le manche tourne, l'air s'exécute bon gré mal gré, avec un effet utile ou nuisible, peu importe; quand les parois du pharynx sont en contact avec un objet, la déglutition s'accomplit, bon gré mal gré, quel que soit l'objet, fût-ce une fourchette; la fourchette descend, saisie comme par une pince, et va plus bas perforer l'estomac. — En d'autres cas, par exemple dans celui des membres, le jeu de la serinette est aussi aveugle; mais, étant plus savant, il semble l'effet d'un choix intelligent et presque libre. La vérité est que la serinette, au lieu d'un seul air, en joue plusieurs et plusieurs dizaines, tous appropriés et adaptés. Ainsi, dans le tronçon postérieur de la grenouille coupée en deux, selon que le point irrité par l'acide acétique est situé sur le dos ou sur la cuisse, le membre postérieur exécute, pour y atteindre, tantôt un mouvement, tantôt un autre; il faut donc que dans la moelle, comme dans une serinette disposée pour jouer plusieurs airs, il y ait un nombre assez grand de cellules et de nerfs intercellulaires pour que plusieurs dizaines de combinaisons distinctes et de circuits indépendants puissent s'y produire. Selon que le premier choc du manche de la serinette a mis le cylindre intérieur à tel ou tel cran, la serinette joue tel ou tel air. Selon que tel ou tel nerf afférent a ébranlé telle ou telle cellule, le courant nerveux suit un chemin différent dans la série des cellules, ébranle dans un ordre différent la série des nerfs moteurs, et provoque, par une combinaison particulière de contractions musculaires, une combinaison particulière de mouvements.

Ce sont là des dispositions anatomiques préétablies, comme celles des muscles, des tendons, des articulations et des os; par cette distribution et par ces connexions des cellules et des nerfs, les chemins du courant nerveux lui sont tracés d'avance. — Ici intervient une propriété qui distingue la machine nerveuse de nos machines ordinaires. Sa fonction la modifie. Plus un chemin a été parcouru par les courants antérieurs, plus les courants ultérieurs ont chance de le prendre et de le suivre. D'abord ils ne l'ont pris que difficilement; ils ne l'ont pas suivi jusqu'au bout; ils ne l'ont suivi que sous l'influence du cerveau et de la pensée. Après plusieurs tâtonnements et à force de répétitions, ils finissent par le prendre du premier coup, par le suivre jusqu'au bout, par le prendre et le suivre sans l'intervention du cerveau et de la pensée. C'est ainsi qu'après un

apprentissage plus ou moins prolongé, nous exécutons machinalement et sans y penser tous nos mouvements acquis, marche, course, nage, équitation, maniement d'une arme, d'un outil, d'un instrument de musique. Dans tous ces cas, c'est sous la conduite de l'encéphale que la moelle a contracté des habitudes et reçu de l'éducation; mais, séparée de l'encéphale, elle garde son éducation et conserve ses habitudes. Dans le décapité du docteur Robin, le mouvement exécuté par le bras et la main droite était un mouvement de défense qu'un nouveau-né ne sait pas encore faire. Dans le rat auquel Vulpian avait ôté tout l'encéphale moins la protubérance, le sursaut provoqué par un souffle brusque et strident comme celui des chats en colère, était aussi une réaction instituée par l'expérience. — Aussi, lorsque, dans le tronçon postérieur de grenouille, le pied gauche postérieur vient frotter le point irrité du dos, le ganglion de la moelle qui gouverne cette opération compliquée y est adapté de deux manières, d'abord par sa structure innée, ensuite par ses modifications acquises. La nature a tracé en lui tous les chemins qui peuvent être utiles; parmi ces chemins, la pratique a aplani, achevé, abouché, isolé les plus utiles, et aujourd'hui le courant nerveux suit la voie que la nature jointe à la pratique lui a préparée.

Tel est le type réel du centre nerveux; c'est celui-ci qu'il faut concevoir à la place du type réduit que, pour la commodité de l'exposition, on a figuré plus haut. Au lieu d'une seule cellule munie d'un seul nerf afférent et d'un seul nerf efférent, ce centre comprend plusieurs centaines ou plusieurs milliers de nerfs afférents, de nerfs efférents, de cellules et de nerfs intercellulaires, dans lesquels le courant nerveux se propage par plusieurs centaines et plusieurs milliers de chemins distincts et indépendants. Par suite, pour établir la communication entre un appareil si composé et les appareils analogues placés au-dessous et au-dessus de lui, il faut, non pas une ligne unique de nerfs et de cellules, comme dans le type réduit, mais des milliers et des myriades de cellules et de nerfs. C'est ce qu'indiquent le microscope, les vivisections et les observations pathologiques. — D'une part, les cellules et les fibres nerveuses sont dans la moelle épinière par centaines de mille, et leur tissu non interrompu fournit les moyens de communication nécessaires. D'autre part, le tissu fonctionne pour établir cette communication; car, sitôt que sa continuité est rompue, la communication cesse entre le tronçon inférieur et le tronçon supérieur; les impressions du premier n'arrivent plus au second; les impulsions du second n'arrivent plus au premier. — On peut même désigner la portion du tissu dans laquelle les impressions sensitives se transforment en

impulsions motrices : c'est l'axe de la moelle, long cordon de substance grise. Composé principalement de cellules, il forme une chaîne continue de groupes nerveux qui sont des centres d'action réflexe. Grâce à cet enchaînement, les divers centres distincts peuvent coordonner leurs actions distinctes, et ils sont nombreux; car, sans compter les spéciaux, il y en a dans la moelle épinière au moins soixante-deux, distribués en trente et un couples qui correspondent chacun à une paire de spinaux. Ce sont là autant de serinettes différentes qui, rattachées les unes aux autres, s'ébranlent mutuellement, et, à l'état normal, jouent de concert, comme un bon orchestre. — Un pareil mécanisme dépasse de beaucoup tous ceux que nous pouvons construire ou même imaginer. Pourtant il existe et opère. Dans la grenouille dont on a enlevé le cerveau, si l'on pince ou si l'on cautérise une portion du dos, non-seulement la patte postérieure du même côté exécute le mouvement de défense qu'on a décrit tout à l'heure, maïs encore, ainsi qu'on l'a remarqué, si l'irritation se prolonge, l'autre patte postérieure vient au secours, et à la fin la grenouille saute, s'enfuit et, pour s'enfuir, se sert de ses quatre membres, de tout son corps, de tous ses muscles.

Des animaux supérieurs donnent parfois le même spectacle. Dans une expérience à Strasbourg [1], Kuss, ayant amputé la tête d'un lapin avec des ciseaux mal affilés qui hachèrent les parties molles de façon à prévenir l'hémorrhagie, vit l'animal, réduit à sa moelle épinière, « s'élancer de la table et parcourir toute la salle avec un mouvement de locomotion parfaitement régulier. » Or la locomotion régulière suppose le jeu alternant, systématique, coordonné, non-seulement des quatre membres, mais encore de beaucoup d'autres muscles, partant le jeu alternant, systématique, coordonné de plusieurs centres distincts des deux côtés, dans les régions supérieures et dans les régions inférieures de la moelle. Et ce jeu total si compliqué, si harmonieux, si bien adapté à la préservation de l'animal, est provoqué par toute irritation un peu intense, quel qu'en soit le siége, à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, dans les membres ou dans le tronc.

Parmi ces mécanismes reliés entre eux, les uns sont subordonnés aux autres; leur ensemble n'est pas une république d'égaux, mais une hiérarchie de fonctionnaires, et le système des centres nerveux dans la moelle et dans l'encéphale ressemble au système des pouvoirs administratifs dans un État. — Dans chaque département, pour toute affaire locale, le préfet reçoit les informations et

1. Mathias Duval, *Cours de physiologie*, p. 75.

donne les ordres : parfois, après avoir reçu l'information, il donne l'ordre aussitôt et de lui-même ; d'autres fois, il en réfère au ministre et attend pour agir la décision de son supérieur. Dans le premier cas, entre l'information et l'ordre, la distance est courte : il n'y a qu'un corridor entre le bureau des nouvelles et le bureau des injonctions. Dans le second cas, la distance est grande ; il faut que la nouvelle, expédiée par le premier bureau à la capitale, en revienne sous forme d'injonction au second bureau. — Tel est le double rôle des trente et un centres spinaux ; ce sont autant de préfectures subordonnées à un ministère qui siége dans la moelle allongée. Chacun de ces centres a son département ou territoire propre ; il en reçoit les informations par ses nerfs sensitifs ; il y donne les ordres par ses nerfs moteurs. Ses nerfs sensitifs arrivent tous à lui par un seul chemin, sa racine postérieure ; ses nerfs moteurs partent tous de lui par un seul chemin, sa racine antérieure ; ainsi, chez lui, le bureau des informations est contigu au bureau des ordres. Du premier au second, tantôt la communication est directe : en ce cas, l'information détermine l'ordre sans intermédiaire ; tantôt la communication est indirecte : en ce cas, l'information ne détermine l'ordre qu'après deux opérations interposées : il faut d'abord que, par un premier courant nerveux, la nouvelle monte, du centre local, à la moelle allongée ; il faut ensuite que, par un second courant nerveux, l'injonction descende de la moelle allongée jusqu'au centre local. Ordinairement, d'autres injonctions partent en même temps de la moelle allongée vers les autres centres locaux. De cette façon, une seule nouvelle transmise par un seul centre local provoque dans le centre supérieur un système d'injonctions coordonnées que les divers centres locaux exécutent, chacun pour sa part, chacun dans son domaine, chacun à son rang ; et, sous ce chef unique, toutes ces administrations distinctes opèrent avec harmonie.

Tel est le premier ministère ; il occupe toute la moelle allongée, c'est-à-dire le bulbe, la protubérance et peut-être les commencements des pédoncules cérébraux. Il gouverne non-seulement la moelle épinière avec ses trente et une paires de nerfs, mais encore les dix dernières paires de nerfs crâniens. Il a plusieurs étages superposés, des bureaux sensitifs de plusieurs espèces, des bureaux moteurs, des communications qui relient ses bureaux entre eux et qui le relient lui-même à ses supérieurs hiérarchiques, soit pour transmettre des informations, soit pour recevoir des ordres. En quoi consiste cette organisation compliquée? Nous ne pouvons le dire avec précision ; mais il est certain que la moelle allongée a des supérieurs qui jouent par rapport à elle le rôle qu'elle joue elle-

même par rapport aux centres locaux. — Au-dessus d'elle, à la base de l'encéphale, un autre groupe d'organes, les pédoncules cérébraux, les couches optiques et les corps striés, forment un centre distinct, en partie sensitif, notamment dans les couches optiques, en partie moteur, notamment dans les corps striés. Considéré dans son ensemble, ce groupe est le ministère suprême, et il a le précédent pour subordonné. Outre les informations que lui transmet la moelle allongée, il reçoit les renseignements qu'apportent les deux premières paires de nerfs crâniens, olfactifs et optiques; ainsi toutes les impressions sensitives se réunissent dans ses bureaux, et, de plus, par la moelle allongée, il expédie des impulsions dans tous les nerfs moteurs. — Au-dessus de lui, dans l'écorce cérébrale, siége le souverain : là est la dernière étape des informations; là, les nouvelles incessantes du présent rencontrent les archives bien classées du passé; de là partent, par plusieurs points récemment découverts [1], les premières injonctions motrices. — Enfin, à la portion postérieure de l'encéphale est un troisième centre, le cervelet, supérieur aussi, mais d'espèce particulière : il n'est subordonné qu'au souverain et collabore avec lui à peu près comme un chef d'état-major avec son général; il est informé en même temps que le général, mais par d'autres voies; quand l'écorce cérébrale commande un mouvement à quelque groupe musculaire, le cervelet commande du même coup aux autres groupes musculaires les contractions complémentaires ou compensatrices qui pendant le mouvement maintiendront le corps entier en équilibre, et sans lesquelles l'exécution de l'ordre envoyé d'en haut n'aurait ni sûreté ni précision.

Ainsi, dans le même tronc nerveux, de la racine postérieure à la racine antérieure, la communication se fait par quatre voies, et le circuit par lequel l'impression sensitive se convertit en impulsion motrice est d'autant plus long qu'il passe par un centre hiérarchique plus élevé. — Tantôt, de la racine postérieure, le courant va directement à la racine antérieure, comme on l'a vu dans le tronçon de grenouille dont la patte irritée se déplace pour fuir la cause d'irritation. — Tantôt, de la racine postérieure, le courant remonte jusqu'à la moelle allongée et en redescend jusque dans la racine antérieure; c'est le cas du lapin décapité ou du rat à qui l'on a coupé les pédoncules cérébraux au-dessus de la protubérance. — Tantôt, de la racine postérieure, il remonte dans la moelle allongée, puis dans les ganglions de la base, pour redescendre dans la moelle allongée, puis dans la racine antérieure; c'est le cas pour les animaux à qui

1. Ferrier, *les Fonctions du cerveau*, traduit par H. de Varigny.

l'on a enlevé les hémisphères. — Tantôt enfin, de la racine postérieure, il remonte dans la moelle allongée, puis dans les ganglions de la base, puis dans l'écorce cérébrale, pour descendre de là dans les ganglions de la base, puis dans la moelle allongée, puis dans la racine antérieure, en compagnie d'autres courants qu'une de ses branches collatérales ascendantes a déterminés dans le cervelet et qui redescendent en même temps que lui pour aboutir à d'autres racines postérieures; c'est le cas des animaux intacts et sains.

Courant direct, ou courant à un, deux, trois intermédiaires, courant simple ou à branches multiples, il n'y a là évidemment que des actions réflexes. — En quoi consiste une action réflexe? Une onde de changement moléculaire se propage le long d'un filet nerveux avec une vitesse qu'on évalue aujourd'hui à 34 mètres par seconde, si le nerf est sensitif, et à 27 mètres, s'il est moteur. Arrivée à la cellule, cette onde y provoque un changement moléculaire encore plus grand; nulle part, dans les tissus organisés, l'usure et la réparation ne sont si rapides [1]; nulle part il ne se produit un travail si actif et un si grand dégagement de force. On peut comparer la cellule à un petit magasin de poudre qui, à chaque excitation du nerf afférent, prend feu, fait explosion et transmet multipliée au nerf efférent l'impulsion qu'il a reçue du nerf afférent. Tel est l'ébranlement nerveux au point de vue mécanique. Au point de vue physique, il est une combustion de la substance nerveuse qui en brûlant dégage de la chaleur [2]. Au point de vue chimique, il est une décomposition de la substance nerveuse qui perd sa graisse phosphorée et sa neurine. Au point de vue physiologique, il est le jeu d'un organe qui, comme tous les organes, s'altère par son propre jeu et, pour fonctionner de nouveau, a besoin d'une réparation sanguine. — Mais, par tous ces points de vue, nous n'atteignons dans l'évènement que des caractères abstraits et des effets d'ensemble; nous ne le saisissons point en lui-même et dans ses détails, tel que nous le verrions si, avec des yeux ou des microscopes plus perçants, nous pouvions le suivre, du commencement à la fin, à travers tous ses éléments et d'un bout à l'autre de son histoire. A ce point de vue historique et graphique, l'ébranlement de la cellule est certainement un mouvement intérieur de ses molécules, et ce mouvement peut être comparé très-exactement à une *figure de danse*, où les molécules très-diverses et très-nombreuses, après avoir décrit chacune,

1. Elles sont environ cinq fois plus rapides que dans la substance blanche (H. Spencer, *Principes de psychologie*, I, 20).

2. Luys, *du Cerveau*, p. 55, 59. Expériences de Lombard et Schiff. Expériences de Byasson.

avec une certaine vitesse, une ligne d'une certaine longueur et d'une certaine forme, reviennent chacune à leur place primitive, sauf quelques danseurs fatigués qui défaillent, sont incapables de recommencer et cèdent leur place à d'autres recrues toutes fraîches pour que la figure puisse être exécutée de nouveau.

Voilà, autant qu'on peut le conjecturer, l'acte physiologique dont la sensation est le correspondant mental. Grâce à cette correspondance, nous sommes en état de nous représenter plusieurs détails de la figure de danse. Aux éléments de la sensation correspondent les éléments de la danse; par conséquent, si, dans une sensation de son musical qui dure un dixième de seconde, il y a cent sensations élémentaires semblables qui durent chacune un millième de seconde et sont chacune composées d'un minimum, d'un maximum avec une infinité de degrés intermédiaires, il faut admettre que, dans la cellule sensitive et pendant ce même dixième de seconde, les molécules ont exécuté cent évolutions semblables qui ont duré chacune un millième de seconde et ont été composées chacune d'un minimum, d'un maximum avec une infinité de degrés intermédiaires; de plus, si la sensation de son présente cette qualité particulière qu'on appelle le timbre et qui est produite par l'accollement de quelques petites harmoniques aiguës, on peut admettre que, dans le tourbillon des danseurs, quelques petits groupes collatéraux ont exécuté leur évolution avec une vitesse qui était un multiple de celle des autres. — Règle générale : les portions successives ou simultanées de la sensation totale transcrivent en termes psychologiques les portions successives ou simultanées de la danse totale. Dès lors, nous comprenons la diversité de nos sensations totales, leur composition infiniment complexe, leur division en familles ou espèces qui nous semblent irréductibles l'une à l'autre. Une très-petite différence introduite dans la composition chimique ou dans la structure organique d'une cellule suffit pour changer du tout au tout le groupement et les pas de ses danseurs, par suite, la vitesse de leur évolution, la forme, la longueur et les combinaisons des lignes qu'ils décrivent : ce sera par exemple le menuet au lieu de la valse. Dessinez sur deux carrés de papier égaux les mouvements d'un même nombre de couples pendant le même temps, d'abord dans la valse, puis dans le menuet, les deux tracés sont très-réguliers et pourtant si compliqués que l'œil n'y discerne rien de commun; ils lui apparaissent comme des arabesques irréductibles l'une à l'autre; chacune d'elles semble un type à part. Telles sont pour la conscience nos cinq familles de sensations , dans chaque famille plusieurs groupes, dans chacun de ces groupes plusieurs espèces, et, parmi

les sensations du goût et de l'odorat, presque chaque espèce. — Du même coup, une lumière jaillit sur la structure et sur le jeu interne de notre appareil sensitif. Primitivement, une cellule n'est qu'un magasin de force, et tout son emploi consiste à multiplier une impulsion qu'elle transmet à un nerf moteur; ultérieurement, à mesure que l'animal s'élève dans la série et que les sens deviennent spéciaux, la cellule perfectionnée s'acquitte par surcroît d'un autre office; selon qu'elle sert à l'audition, à la vue, au goût, à l'odorat, elle traduit une forme particulière d'ébranlement extérieur, des vibrations de l'air, des ondulations de l'éther, des systèmes de déplacements atomiques; or, pour cela, il faut qu'elle soit construite de manière à exécuter tel type de danse, et non tel autre. Selon notre hypothèse, il y aurait cinq de ces types, et, par conséquent, cinq familles de cellules, tactiles, acoustiques, gustatives, optiques, olfactives. Sans l'impulsion du nerf afférent, chaque famille exécuterait son type de danse; mais, ainsi qu'on l'a vu, cette impulsion est susceptible de plusieurs rhythmes, et par conséquent, dans chaque type de danse, la diversité des rhythmes introduirait des espèces et des variétés correspondantes à celles que, par la conscience, nous remarquons dans nos sensations.

Il reste à chercher la façon dont ces cellules doivent être disposées et reliées entre elles, pour que les combinaisons de sensations primaires ou secondaires qui font nos pensées puissent s'effectuer. — D'après les expériences de Vulpian sur le lapin et sur le rat, il est très-probable que la protubérance contient le premier bureau complet de cellules tactiles, acoustiques et gustatives. D'après les recherches anatomiques de Luys sur l'homme et les expériences de Ferrier sur le singe, il est probable que les ganglions de la base et notamment les couches optiques contiennent un second bureau des mêmes cellules, et en outre un bureau de cellules olfactives et optiques. Plus haut, l'écorce corticale forme le dernier bureau, beaucoup plus étendu que les précédents, relié avec eux par le vaste éventail de la couronne de Reil, et contenant les centaines de millions de cellules olfactives, optiques, gustatives, acoustiques et tactiles, qui servent de répétiteurs aux cellules similaires des deux précédents bureaux. De ces deux bureaux inférieurs au bureau supérieur, les cellules de la même famille sont reliées entre elles par des filets nerveux, et l'on comprend comment la danse d'une cellule tactile dans la protubérance ou d'une cellule olfactive dans les couches optiques provoque la danse semblable d'une cellule tactile ou olfactive dans l'écorce, en d'autres termes, comment la sensation proprement dite se répète et devient une image. — Examinons maintenant quel mécanisme

physiologique est requis pour que les images aient les propriétés qu'on leur a reconnues. En premier lieu, après que la sensation a cessé, son image dure plus ou moins longtemps, en s'effaçant par degrés, comme un écho indéfiniment répété et de plus en plus lointain. Cela s'explique, si l'on admet que la danse correspondante se répète de cellule semblable en cellule semblable, et subsiste par cette répétition en s'éloignant de plus en plus de son point de départ. Or, pour fournir à cette opération, il suffit que les cellules du même type fassent un ou plusieurs *cordons continus*. Supposez que chaque cellule des bureaux inférieurs communique avec l'écorce par un faisceau de fibres irradiées, que chaque fibre et chacune de ses ramifications fournisse à la cellule un cordon de répétiteurs corticaux : telle est la disposition qu'annonce la couronne de Reil. En ce cas, une cellule des bureaux inférieurs qui rayonnerait dans l'écorce par dix cordons, chacun de cent cellules, aurait mille répétiteurs dans les hémisphères, et l'on concevrait comment, au deuxième, au troisième, au dixième, au centième plan, une danse précédente se prolongerait sous forme d'image, sans faire obstacle à la danse actuelle, c'est-à-dire à la sensation du premier plan.

Non-seulement les images persistent, mais, quoique de familles différentes, l'une tient à l'autre; quand la première se produit, la seconde surgit par contre-coup ; les deux forment un couple plus ou moins solide, parfois indestructible. Quand nous lisons le nom d'un objet, aussitôt, par association, nous imaginons cet objet lui-même ; de plus, nous prononçons mentalement son nom, nous entendons mentalement ce nom prononcé, et, si nous savons d'autres langues que la nôtre, nous lisons, entendons, prononçons mentalement le nom correspondant dans chacune des autres langues. Voilà une chaîne de dix ou douze anneaux de diverses espèces, et l'on a vu les lois qui lient plus ou moins fortement chaque anneau à son voisin. En termes physiologiques, cela signifie que deux cellules d'espèce différente, par exemple une cellule acoustique et une cellule optique, se mettent réciproquement et directement en danse. Pour cela, il faut qu'elles communiquent; pour qu'elles communiquent, il leur faut un filet nerveux intermédiaire. Voilà donc, outre le système de *fibres ascendantes* par lesquelles chaque cellule des bureaux inférieurs se relie dans l'écorce avec ses répétiteurs, tous de même espèce, un système de *fibres transversales* par lesquelles les répétiteurs d'espèce différente se relient entre eux ; c'est ce que semble indiquer le treillis prodigieusement multiple et entrecroisé des fibres corticales ; à tout le moins, il y a de ces fibres réunissantes qui vont d'un hémisphère à l'autre, et, selon les micrographes, le corps cal-

leux en est entièrement composé. Ainsi, entre les cordons d'espèce différente, il se trouve un ou plusieurs chemins anatomiques. — Maintenant, il faut nous rappeler une loi que nous avons déjà constatée dans la moelle. Plus un fil nerveux a conduit, plus il est devenu bon conducteur. Plus un chemin nerveux a été frayé, plus il a chance d'être suivi. Plus le courant nerveux a été énergique et fréquent de telle cellule à telle autre, plus il a de pente pour passer de la première à la seconde. Quand la préparation a été assez forte et assez longue, la pente devient irrésistible; arrivé à la première cellule, désormais le courant prend toujours le chemin qui conduit à la seconde. Il se peut que de cette première cellule partent deux, trois, quatre, dix filets ; entre ces dix filets, le courant en choisit un, par force, et toujours le même, celui qui est habitué à le recevoir.

En cela consiste le mécanisme physiologique de l'association mentale : évidemment, il est le même pour un courant simple et pour un courant compliqué, entre deux cellules et entre deux groupes plus ou moins nombreux de cellules; quels que soient les groupes mentaux associés, si divers et si multipliés que soient leurs éléments, c'est toujours ainsi que leur association s'établit. Deux groupes reliés de la sorte peuvent être comparés à un *cliché* plus ou moins étendu, cliché d'une ligne, cliché d'une page; la lettre entraîne le mot, qui entraîne la ligne, qui entraîne la page. Dès lors, on comprend à quoi servent les cinq cents millions de cellules et les deux milliards de fibres de notre écorce cérébrale ; grâce à leur multitude, notre mémoire est pleine de clichés; c'est pour cela qu'un cerveau humain peut posséder une ou plusieurs sciences complètes, cinq ou six langues et davantage, se rappeler des myriades de sons, de formes et de faits. Quatre cents millions de lettres font mille volumes, chacun de quatre cent mille lettres ; si un cerveau humain contient quatre cents millions de clichés mentaux, cela lui fait une riche bibliothèque de réserve, et il lui reste encore cent millions de cellules pour les usages courants.

Cela admis, on comprend en quoi consiste le souvenir, surtout le souvenir d'un évènement ancien, notamment le souvenir qui semble avoir péri et qui ressuscite tout d'un coup, précis et complet, après dix ou vingt ans d'intervalle. Pendant ce long intervalle, la danse de cellules qui le constitue ne s'est point répétée incessamment; au contraire, après quelques minutes ou quelques heures, elle a reculé graduellement jusque dans des groupes éloignés où elle a fini par s'amortir. Il n'est resté d'elle qu'un cliché, c'est-à-dire une modification de structure dans un groupe lointain de cellules et de fibres, une prédisposition organique, la prédisposition à vibrer dans tel ordre, et par suite, pour le courant nerveux qui atteindra ce groupe,

la nécessité de couler dans le lit tracé d'avance. Ainsi préparé, ce groupe pourra demeurer très-longtemps inactif, à l'un des derniers plans de l'écorce cérébrale, loin de la grande route que suivent nos impressions usuelles, et très-loin de l'endroit où ces impressions, arrivées au premier plan, atteignent leur maximum d'état. A cette distance et avec si peu d'occasions de vibrer, il sera pour nous comme s'il n'était pas; pendant des années, aucun des courants cérébraux ne l'atteindra; il faudra un accident pour qu'une de ses cellules entre en danse. Mais, si elle y entre, la modification organique et la prédisposition acquise feront leur effet; le courant nerveux suivra la route frayée; chacune des cellules hibernantes recommencera sa danse dans l'ordre préétabli, et cet ordre de danses, propagé de groupe en groupe à travers l'écorce, repassera du dernier au premier plan.

Nous arrivons ainsi à une conception d'ensemble des opérations cérébrales. A la vérité, nous n'y arrivons que par conjecture, et tout ce que nous affirmons avec certitude, c'est que la pensée pourrait s'exercer par le mécanisme décrit. Mais, si ce n'est par celui-ci, c'est par un autre de même espèce; car, quelle que soit l'opération cérébrale, elle n'a pour éléments que les courants qui cheminent dans les fibres et les danses qui s'exécutent dans les cellules. Combinez, comme il vous plaira, ces courants et ces danses; vous n'aurez jamais que des combinaisons de danses et de courants. Nous avons choisi la plus simple, la plus cohérente, la mieux appropriée à l'opération mentale qu'elle supporte, et il s'est trouvé qu'elle en explique plusieurs détails inexpliqués. Elle est donc vraisemblable; tout le moins, elle explique comment, en quoi, par quelle correspondance et par quel genre de service l'écorce cérébrale peut être l'instrument de la pensée. — Cette écorce grise, à quinze ou dix-huit étages superposés, ressemble à une imprimerie où l'atelier actif, éclairé, est entouré de vastes magasins obscurs et immobiles. Les innombrables caractères qui sont remués dans l'atelier ou qui reposent dans les magasins ne sont jamais que les vingt-quatre lettres de l'alphabet; il n'y en a peut-être pas davantage dans notre alphabet cérébral, à savoir vingt-quatre figures de danse avec les cinq ou six types de cellules nécessaires pour les exécuter. Dans l'atelier, le travail est double : d'une part, sous l'impulsion du dehors, il compose incessamment des mots qu'il envoie dans les magasins où ils se transcrivent en clichés fixes; d'autre part, les magasins lui envoient incessamment des clichés fixes qu'il transcrit en lettres mobiles; et l'œuvre qu'il produit à la lumière est une combinaison continue des mots nouveaux qu'il compose et des mots anciens qu'il transcrit.

H. Taine.

MORALISTES ANGLAIS CONTEMPORAINS

M. LECKY.

M. Lecky s'est fait connaître par deux livres très-remarquables : une *Histoire de la Morale en Europe depuis Auguste jusqu'à Charlemagne* et une *Histoire du développement du rationalisme en Europe pendant le moyen âge*. Nous n'avons pas l'intention d'en parler ici, parce qu'ils intéressent plutôt l'histoire que la théorie de la morale, mais le premier de ces ouvrages est précédé d'une importante introduction où l'auteur, mettant en présence les deux éternels adversaires, l'utilitarisme et l'intuitionisme, réfute le premier et défend le second contre les principales objections qui en compromettent la solidité. Cette discussion, habile, approfondie, neuve par quelques côtés, mérite notre attention.

Passons rapidement sur la réfutation de la doctrine utilitaire : c'est un point sur lequel nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'insister dans le cours de ces études [1]. M. Lecky n'a pas de peine à montrer que la vertu, pratiquée exclusivement en vue du bonheur qu'elle procure, manque infailliblement son but ; que les degrés de la vertu ne correspondent pas à ceux de l'utilité, et que le vice n'est pas toujours nuisible dans la mesure où il est pervers. Il signale la faiblesse de la doctrine des *conséquences éloignées :* il prouve en particulier qu'on ne saurait, d'après les considérations utilitaires toutes seules, expliquer la place éminente qu'attribue aux deux vertus de la chasteté et de l'amour du vrai, le sens moral du genre humain. Il insiste enfin sur l'insuffisance des sanctions de l'utilitarisme et sur l'impuissance où se trouve cette doctrine de fonder rationnellement la croyance à la bonté de Dieu et le dogme de la vie future.

Arrivant à l'école intuitioniste, M. Lecky en dégage le postulat essentiel : c'est à savoir qu'il y a deux parties dans notre nature morale, l'une inférieure, l'autre supérieure, que cette distinction nous est donnée par une intuition directe, immédiate de la cons-

1. Voir la *Revue Philosophique*, tome V, p. 263 et 403.

cience, et que nous saisissons en même temps l'obligation de réprimer les instincts inférieurs pour développer les parties hautes de notre être. C'est là une question de fait ; on ne saurait demander ici ni raisonnement ni démonstration ; il suffit d'apporter quelques exemples. Ainsi les plaisirs du goût et ceux de l'ouïe sont également naturels, ils peuvent être également vifs, et n'être suivis d'aucune conséquence fâcheuse. Pourtant, on n'avoue pas sans honte qu'on aime à bien manger, tandis qu'on se vante volontiers d'aimer la musique. Dans le premier cas, nous avons conscience que nous nous rabaissons à nos propres yeux et à ceux de nos semblables : c'est le contraire dans le second.

Qu'un homme d'une culture intellectuelle moyenne cherche à se rendre compte des plaisirs différents qu'il éprouve à la représentation d'une belle tragédie et à celle d'une farce amusante. Il est bien probable qu'à ne considérer que la vivacité, la balance penchera en faveur de la farce. Il faut, pour goûter la tragédie, une certaine contention d'esprit, et le plaisir qu'elle donne n'est pas sans mélange de quelque tristesse. Qui niera pourtant qu'il ne soit d'ordre plus élevé et ne s'adresse à une partie plus haute de nous-mêmes ?

Ces observations peuvent être généralisées. Pour l'individu comme pour l'espèce, le progrès ne se mesure pas à la quantité de plaisir senti. Le résultat de la civilisation, de la culture, c'est de rendre l'homme et les peuples plus difficilement *amusables ;* il n'est pas prouvé que le progrès augmente la somme de bonheur au sein du genre humain. En est-il pour cela d'un moindre prix ? Bien au contraire, car en même temps qu'il éveille et exalte les plus nobles besoins de notre nature, il met à la portée du plus grand nombre plus de moyens de les satisfaire.

Parmi les objections qui ont été dirigées contre la théorie intuitioniste la plus spécieuse est certainement celle qui se fonde sur les variations des jugements moraux chez les différents peuples et aux différentes époques de la civilisation. Ces variations sont, dit-on, absolument inexplicables dans l'hypothèse d'un sens moral inné. Elles existent, le fait n'est pas contestable; sont-elles en contradiction formelle avec le principe de l'intuitionisme ? M. Lecky ne le pense pas. La discussion qu'il institue sur ce point nous a paru intéressante, et, par certains côtés, originale. Il est d'abord bien des cas où la diversité des jugements moraux a des causes, non pas morales, mais tout intellectuelles. Par exemple, les anathèmes prononcés par les théologiens contre le prêt à intérêt s'expliquent par l'opinion où on était alors que l'argent est chose stérile, et que l'emprunteur a acquitté toute sa dette quand il a restitué intégralement le capital prêté. De

plus, aux commencements de l'ère chrétienne, des circonstances spéciales avaient considérablement élevé le taux de l'intérêt, ce qui le rendait fort onéreux pour les pauvres. La condamnation de l'usure est donc simplement la conséquence d'une erreur économique. De même pour l'avortement volontaire. L'opinion relative au caractère moral de cet acte s'est modifiée avec les hypothèses physiologiques sur l'époque où le fœtus dans le sein maternel devient un être séparé. Les anciens ont cru en général que le fœtus était une partie de la mère et que celle-ci avait autant de droit de le détruire que de cautériser une tumeur qui se serait formée sur son corps. Selon les stoïciens, l'enfant ne prenait une âme qu'au moment où il commençait à respirer. Le code Justinien fixe l'entrée de l'âme dans le corps au quarantième jour après la conception. Les législations modernes traitent l'être humain comme un individu séparé et, par suite, ayant des droits, à partir de l'instant où il est conçu. Qui ne voit que les solutions différentes données au problème physiologique modifient profondément le jugement que l'on doit porter sur les manœuvres abortives, et qu'il y a là une cause absolument étrangère de sa nature à l'ordre des sentiments moraux ?

Il faut en outre tenir compte dans une large mesure de certaines associations d'idées qui expliquent bien des anomalies dans les opinions morales de l'humanité. Qu'y a-t-il, à la réflexion, de plus odieux et de plus abominable que la carrière des conquérants, et pourquoi cette gloire éclatante dont l'histoire entoure les meurtriers de millions d'hommes, tandis que le vulgaire assassin, le voleur en petit, ne soulèvent qu'horreur et mépris ? Mettons que les avantages recueillis par le peuple conquérant, l'opinion que les batailles se décident par une intervention spéciale de la Providence, et que, par suite, la victoire est une preuve de la faveur divine, d'autres causes encore, aient pu dissimuler aux yeux du genre humain les atrocités de la conquête : tout cela ne suffit pas pour justifier l'immoralité de son prestige. Ce qui donne à la guerre, en dépit des calamités qu'elle traîne avec elle, une certaine grandeur morale, c'est qu'elle est la mère féconde des dévouements et des sacrifices. Ces milliers d'hommes qui vont s'offrir pour une cause qui n'est pas directement la leur, que souvent ils ne comprennent pas, provoquent l'estime et le respect auxquels a toujours droit l'immolation de l'égoïsme ; mais ils sont une foule sans nom, dans laquelle l'imagination n'a pas où se prendre ; un seul attire les regards, et résume en sa personne tous les autres : c'est le chef ; seul il devient l'objet de tous ces sentiments confus et complexes qu'éveille dans l'esprit l'idée de la bataille ; pour lui, luttent, souffrent et meurent les troupeaux des soldats, et l'admi-

ration qui s'attache à toutes ces morts obscures, c'est lui seul qui en recueille aux yeux des hommes le mérite et le prestige.

M. Lecky énumère avec sagacité plusieurs autres causes qui rendent suffisamment compte, selon lui, de la diversité des jugements moraux. D'ailleurs l'intuitionisme ne prétend pas que les préceptes particuliers de morale n'aient jamais varié ; il soutient seulement qu'il y a des règles très-générales de conduite, qui, dans tous les pays et à toutes les époques, ont été reconnues comme obligatoires ; les interprétations spéciales ont pu se modifier à l'infini, et c'est même par là que le progrès moral est possible. A chacune des phases de la civilisation, un nouvel idéal s'est formé, plus compréhensif, plus élevé que le précédent, et destiné lui-même à être dépassé par un autre. Malgré des arrêts et des retours en arrière, dus à l'influence de causes perturbatrices, climats, institutions politiques et religieuses, conquête, etc., on ne peut méconnaître une tendance constante de la volonté collective du genre humain vers une forme à mesure plus parfaite de l'existence morale. Il suffit pour s'en convaincre de suivre rapidement l'histoire d'une vertu particulière, par exemple, la chasteté.

A l'origine, la sensualité n'a pour ainsi dire aucun frein, et la communauté des femmes est généralement admise. Plus tard, la morale commence à introduire certaines restrictions timides ; elle défend l'inceste ; la polygamie remplace la promiscuité. C'est là un premier progrès qui va devenir le point de départ de progrès ultérieurs. L'idéal de la vertu, une fois formé, s'élève et s'épure sans cesse, enfermant dans des limites de plus en plus étroites la part de satisfaction qu'exigent les appétits inférieurs de notre nature. Ainsi chez les Juifs nous voyons le législateur interdire l'adultère, déterminer les degrés de parenté auxquels le mariage est légitime, mais autoriser en même temps la polygamie, tout en prenant des précautions contre le nombre trop grand des épouses. En Grèce, la monogamie devient la règle ; mais un concours de circonstances défavorables rend impossible, au moins pour les hommes, la formation d'un idéal élevé de chasteté. Il n'en est pas de même à Rome. La monogamie y est rigoureusement imposée par la loi, l'idéal de la vertu des femmes est placé aussi haut que chez les nations chrétiennes. Néanmoins, si, pour les hommes, l'adultère et l'amour contre nature sont déjà frappés de réprobation, l'incontinence avant le mariage est à peine regardée comme une faute. Enfin le christianisme considère le mariage à un double point de vue, il y voit le moyen nécessaire de la propagation de l'espèce et une concession à la faiblesse humaine : toute autre satisfaction sensuelle est par lui rigoureusement proscrite.

Ainsi, il y a tendance générale à réprimer l'appétit inférieur : d'une époque à l'autre ont pu varier les prescriptions particulières; l'énergie dans la lutte a pu être fort inégale selon les temps et les pays; mais le progrès dans une même direction est manifeste. « Si, relativement à l'adultère et à la production des enfants, les questions d'intérêt et d'utilité interviennent sans aucun doute, nous avons conscience que le progrès général dépend d'un ordre d'idées totalement différent. Le sentiment de tous les hommes et le langage de tous les peuples, — ce sentiment qui, souvent affaibli, jamais entièrement effacé, nous révèle que, même dans ses satisfactions les plus légitimes, cet appétit est chose qu'il faut dissimuler aux regards; enfin, ce qui est connu partout sous les noms de décence et d'indécence, — tout cela concourt à prouver que nous avons la perception innée, intuitive, instinctive, qu'il y a quelque chose de dégradant dans la partie sensuelle de notre nature... quelque chose qui jure avec notre conception de la pureté parfaite, et que nous ne pourrions sans contradiction attribuer à un être absolument saint. Une telle conception n'a jamais fait complètement défaut à personne, et il faut tout l'aveuglement de l'esprit de système pour essayer de la ramener à un simple calcul d'intérêt. C'est ce sentiment ou cet instinct qui est à l'origine de tout le mouvement que j'ai décrit, et c'est lui également qui a produit ce sens de la sainteté ou de la parfaite continence, que l'Eglise catholique a si chaudement encouragé, mais que l'on peut retrouver aux époques les plus reculées et à travers les croyances les plus différentes. » — Les exemples abondent en effet sous la plume de l'historien, et la plupart sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les rapporter ici.

Ces considérations suffisent pour montrer le peu de solidité des objections qui, depuis Locke, ont été dirigées contre la doctrine de l'innéité des perceptions morales, sur ce fondement que certaines actions, permises à une époque, ont été regardées plus tard comme immorales. La vertu a toujours consisté dans la culture des mêmes sentiments : mais l'idéal de perfection a beaucoup varié. En un sens, les distinctions morales sont absolues et immuables; en un autre sens, elles sont relatives et transitoires. L'homme a toujours distingué en lui-même une partie inférieure et une partie supérieure, des instincts nobles et des instincts bas; quant aux actes qui doivent être appelés bons ou mauvais, les opinions diffèrent profondément selon les temps et les pays. Il est permis de croire que le bien et le mal se mesurent au degré d'élévation morale auquel la société est parvenue. « Celui qui tombe au-dessous d'un tel niveau est réputé méchant ou vicieux; celui qui l'atteint sans le dépasser, peut avoir

à subir les reproches de sa conscience, si son développement moral est plus avancé que celui de la société dans laquelle il vit; mais, en tant que l'on ne considère que la règle extérieure de conduite, il a pénétré dans la sphère des actes qu'il est méritoire d'accomplir, mais qu'on n'est pas coupable de négliger... Par suite, rien de plus oiseux que de discuter si l'esclavage, le meurtre des prisonniers de guerre, les spectacles de gladiateurs, la polygamie sont choses essentiellement mauvaises. Elles le sont aujourd'hui; elles ne l'étaient pas autrefois; et quand un ancien les consacrait par son exemple, il ne commettait pas un crime. La proposition absolue et immuable que nous maintenons, c'est que la bienveillance est toujours une disposition vertueuse, et que la partie sensuelle de notre nature en est toujours la partie inférieure. »

Je ne saurais souscrire entièrement à cette doctrine de M. Lecky, et je crois utile de faire ici une distinction qui paraît lui avoir échappé. J'admets bien que l'idéal moral diffère selon les temps et les lieux; et qu'à voir les choses de haut, il y a tendance générale de l'humanité vers le mieux. Mais cette tendance suppose un bien absolu, qui en soit la limite et la cause finale, un idéal suprême qui serve de commune mesure à tous les autres et, par là, nous permette d'affirmer l'existence d'un progrès dans les conceptions morales du genre humain. Un acte est bon ou mauvais *absolument*, selon qu'il est conforme ou contraire à cet idéal absolu. A ce point de vue, l'esclavage est un mal *absolument*, et n'a jamais pu être un bien; car, toujours et partout il a été le plus grave attentat contre la dignité de la personne humaine. Mais il est vrai que le bien absolu n'a pas toujours été clairement aperçu par la conscience; l'ignorance, les préjugés en ont obscurci longtemps, en obscurcissent encore la lumière; nombre d'hommes ont pu posséder des esclaves sans être pour cela coupables, parce que des obstacles presque invincibles les empêchaient de reconnaître le caractère profondément immoral de l'esclavage. Peut-être même cette concession est-elle excessive; il est permis de penser qu'en s'interrogeant avec plus de sincérité et de scrupule, la conscience du genre humain aurait compris dès l'origine l'injustice d'une pareille institution. Je n'en veux pour preuve que les protestations qui s'élevaient déjà contre elle à l'époque où Aristote s'efforçait d'en démontrer la légitimité. Quoi qu'il en soit, le mal a toujours été mal, n'eût-il pas toujours été connu comme tel, et il y a lieu de distinguer ici le point de vue objectif du point de vue subjectif. Cette dis nction, M. Lecky ne semble pas l'avoir suffisamment marquée, et il en résulte quelque confusion, sinon dans ses idées, au moins dans son langage.

II

Une tentative intéressante et assez nouvelle de M. Lecky, c'est de suivre historiquement l'ordre dans lequel se développent les divers sentiments moraux. On ne saurait douter, d'une manière générale, qu'à mesure que l'organisation sociale devient plus élevée, les vertus aimables et sociales ne soient cultivées aux dépens des vertus héroïques et ascétiques. Supporter courageusement la douleur, voilà la première forme de la vertu parmi les hommes, la plus apparente, sinon la seule, dans la vie sauvage. Dans une société où domine l'état de guerre, l'héroïsme est à sa place et détermine dans une large mesure le cours des évènements, tandis qu'au milieu d'un ordre social plus régulier et plus stable, il perd en grande partie à la fois son influence et sa raison d'être. Il en est de même de l'ascétisme, en entendant par là tout effort pour atteindre, en dehors du monde, un haut degré de sainteté. Une telle disposition se manifestera surtout là où la société est encore grossière, où l'isolement est facile et fréquent. « Quand les hommes sont unis par les liens les plus étroits de la coopération, quand les entreprises industrielles deviennent très-actives, et que l'impulsion prédominante est énergiquement dirigée vers la richesse matérielle et les jouissances du luxe, la vertu est principalement ou même uniquement envisagée à la lumière des intérêts sociaux, et cette tendance est encore fortifiée par l'influence de la loi sur l'éducation, influence qui imprime profondément dans l'esprit les distinctions morales, mais qui en même temps habitue les hommes à les apprécier seulement à un point de vue extérieur et tout utilitaire. » On peut donc admettre que les aspirations vers la sainteté, étrangères à la vie encore tout animale du sauvage, deviennent plus rares à mesure que le développement de la civilisation, augmentant les conditions du bien-être, en rend le désir plus général et la jouissance plus aisée. Elles se manifestent le plus ordinairement dans un état social intermédiaire.

Il y a une grande part de vérité dans ces remarques ; on peut craindre en effet que la civilisation, en adoucissant les caractères et en élevant le niveau moyen de la moralité, n'ait pour résultat d'énerver les âmes et de tarir peu à peu, au sein du genre humain, la source des vertus les plus hautes. Qui sait si l'homme, de plus en plus épris de sa planète, transfigurée pour lui par la science et l'industrie, ne perdra pas un jour, avec la soif de l'infinité, la marque la plus sublime de sa nature et la raison suprême de son existence? Mais il faut

tenir compte des réactions nécessaires. C'est souvent dans la plénitude des joies terrestres que nous nous sentons le plus vides, c'est au sein de l'extrême civilisation que se réveillent avec le plus d'énergie et le dégoût de ce monde et le besoin de ce qu'il ne peut fournir. La meilleure preuve en est l'ardeur avec laquelle la société raffinée des troisième et quatrième siècles embrassa les austérités du christianisme. Le pessimisme contemporain n'est peut-être au fond qu'une expression différente du même désenchantement et des mêmes aspirations.

Si certaines vertus semblent décliner avec les progrès de la civilisation, d'autres croissent avec elle. C'est surtout le cas pour la pitié, même à l'égard des criminels. Le développement intellectuel a pour résultat de nous faire entrer en communion plus intime avec nos semblables. Toute culture générale des facultés de l'esprit rend en effet l'imagination plus vive et plus délicate; de là une aptitude plus grande à nous représenter les sentiments et les idées d'autrui. Nous sympathisons ainsi par avance avec les souffrances réservées au criminel; elles deviennent nôtres pour ainsi dire, et nous disposent à la compassion. Sans sympathiser avec l'état mental qui l'a conduit au crime, nous nous en formons néanmoins une représentation intérieure, et nous y trouvons, sinon une excuse, au moins une explication qui nous porte également à l'indulgence, selon le mot célèbre : beaucoup comprendre, c'est beaucoup pardonner.

La même cause explique les progrès de la tolérance. L'homme qui n'a que peu d'idées admet difficilement qu'on puisse en avoir d'autres; incapable de se représenter une manière de penser différente de la sienne, il n'y voit qu'obstination coupable, mépris volontaire de la vérité. Il ne condamne et ne persécute en réalité que ce qu'il ne comprend pas.

Le dévouement n'est-il pas une de ces vertus qui tendent à diminuer à mesure que la civilisation se développe? On l'a dit souvent; mais il serait plus exact de dire qu'il tend à changer d'objet. Dans un état intellectuel peu avancé, l'imagination, qui gouverne les affections, ne représente guère les choses que sous une forme individuelle et concrète; la faculté de s'élever aux abstractions est la meilleure mesure du progrès mental. L'imagination se concentre donc à l'origine sur les individus; la seule forme de dévouement qui existe alors, c'est le dévouement d'homme à homme (loyalty). Plus tard, l'esprit devient capable d'embrasser l'idée générale abstraite de la tribu, de la patrie; la *loyauté* primitive se change en patriotisme. Enfin à un degré plus élevé de généralisation, apparaît le dévouement à des causes qui, dépassant les limites étroites des nations, intéressent le genre humain tout entier.

La vertu dont le développement est le plus en rapport avec celui de la civilisation, c'est peut-être la véracité. Et il faut entendre par là, non-seulement l'horreur de tout mensonge positif, mais l'habitude de ne dissimuler aucune des circonstances essentielles du fait que l'on affirme, et de ne rien avancer qu'on ne l'ait scrupuleusement constaté. M. Lecky distingue trois formes de véracité que le progrès fait successivement apparaître : la véracité industrielle, la véracité politique, la véracité scientifique. La première est proprement la fidélité aux engagements librement contractés de part et d'autre. Elle est d'une telle importance dans les relations industrielles et commerciales, qu'elle devient promptement la vertu essentielle du type moral que représentent les peuples voués au commerce et à l'industrie. Elle constitue, à ce point de vue, la principale supériorité de ces nations sur celles qui ne sont encore que faiblement pénétrées de l'esprit industriel, comme les Italiens, les Espagnols, les Irlandais. Les traits fâcheux qui trop souvent distinguent celles-ci, une certaine instabilité de caractère, une tendance à l'exagération, peu de bonne foi dans les petites choses, une fidélité douteuse dans l'accomplissement des promesses, peuvent sembler à un Anglais élevé dans les habitudes de la vie industrielle, les preuves d'une complète absence de principes moraux. Ce serait une erreur. Chez ces nations, l'esprit public ne peut assigner à la véracité une place bien importante dans le catalogue des vertus; mais d'autres qualités morales, du premier mérite, se rencontrent fréquemment.

La vie politique développe une autre forme de véracité qui n'est pas nécessairement liée à la précédente : c'est la véracité politique, ou, en d'autres termes, cet esprit d'impartialité qui, en matière de controverse, exige que toutes les opinions, tous les arguments, tous les faits puissent librement et pleinement se produire. Ces dispositions s'appliquent peu à peu à toutes les circonstances de la vie intellectuelle et donnent naissance à une vertu plus élevée encore. La haute culture de l'intelligence et spécialement les études philosophiques, portent les hommes à poursuivre la vérité pour elle-même, à regarder comme un devoir de s'affranchir de tout esprit de parti, des préjugés et des passions. Mais ces deux dernières formes de la véracité, la véracité politique et la véracité scientifique, ne fleurissent que fort tard dans l'histoire du genre humain. Le principal obstacle à leur éclosion a été l'influence des théologiens, qui, pendant le moyen âge, ont employé tous leurs efforts à supprimer les écrits contraires à leurs opinions, et qui, même après avoir perdu l'appui du bras séculier, ont opiniâtrément combattu l'indépendance et l'impartialité du jugement en la présentant comme un péché.

Sans pousser plus loin ces considérations, on peut conclure que s'il y a progrès général de la moralité en rapport avec celui de la civilisation, le gain ne va pas sans quelques pertes. Le sentiment du respect, à prendre ce mot dans son acception la plus large, est un de ceux qui tendent le plus à disparaître, et dont l'affaiblissement doit le plus attrister.

« Chaque grand changement soit dans les croyances, soit dans les circonstances extérieures, entraîne une modification corrélative dans les sentiments et les émotions. Les revendications de la liberté, le nivellement de la démocratie, le scalpel de la critique, les révolutions économiques qui réduisent les relations de classes à de simples contrats, l'agglomération de la population, les facilités de transport qui relâchent nombre de liens antiques, — sont incompatibles avec le type de vertu qui existait avant que le pouvoir de la tradition ne fût brisé, et quand la foi était encore intacte. La bienveillance, la droiture, l'esprit d'entreprise, l'honnêteté intellectuelle, l'amour de la liberté, la haine de la superstition, se multiplient autour de nous; mais vainement nous chercherions ce beau caractère du passé, si défiant de lui-même, si confiant en autrui, si riche de renoncement et de modestie, si simple, si sérieux, et si dévoué, et qui, lors même qu'il prenait, comme Ixion, un nuage pour objet de ses affections, trouvait dans ses illusions mêmes la source de quelques-unes des plus pures vertus de la nature humaine. Dans un petit nombre d'esprits, la contemplation de l'ordre sublime de l'univers fait naître un sentiment de respect; mais, pour la grande majorité du genre humain, c'est un fait incontestable, tout attristant qu'il puisse être, que la découverte de lois inflexibles dépouille les phénomènes de leur signification morale, et que presque toutes les conditions sociales et politiques qui entretenaient le respect, ont disparu. Les manifestations les plus belles de ce sentiment, il faudrait les chercher, non pas chez les peuples qui, comme les Américains et les Français modernes, représentent le mieux les tendances du siècle, mais dans des pays écartés, comme la Styrie ou le Tyrol. Son expression artistique ne se trouve dans aucune des œuvres du génie moderne, mais dans la cathédrale gothique, dont l'immortelle beauté, mûrie, mais non endommagée par le temps, nous regarde encore à travers les siècles du passé. Un âge superstitieux, comme toute autre phase dans l'histoire humaine, a ses vertus distinctives, qui doivent nécessairement décliner, avant qu'une nouvelle étape du progrès n'ait été atteinte. »

Ainsi chaque degré de la civilisation a ses vertus qui lui sont propres; l'état sauvage le plus grossier a les siennes, dont l'ensemble

constitue un idéal, au moins relatif, de perfection morale. Doit-on, comme on l'a fait quelquefois, chercher l'explication de ces changements uniquement dans l'action des causes intellectuelles? Quelle que soit la part de vérité que renferme cette doctrine, elle ne saurait être acceptée sans réserves. Ce ne sont ni les individus, ni les siècles les plus remarquables par les productions de l'intelligence qui ont eu le plus de valeur morale; la plus haute civilisation coexiste souvent avec une corruption profonde. A quelques égards même, les conditions du développement intellectuel sont peu favorables à celles du développement moral. « L'agglomération des hommes dans les grandes villes, qui sont toujours les centres des lumières, est une des causes les plus importantes du progrès intellectuel et matériel; mais les grandes villes sont par excellence des foyers de vices, et il est extrêmement douteux qu'elles produisent une somme équivalente de vertus; car les vertus sociales elles-mêmes sont peut-être plus cultivées au sein des agglomérations plus petites, là où les hommes vivent dans des relations plus intimes. Les plus splendides manifestations de l'enthousiasme moral peuvent être rapportées pour la plupart à une force irrésistible de conviction que l'on rencontre rarement chez les esprits très-cultivés; ceux-ci ont les yeux beaucoup trop ouverts sur les possibilités d'erreur, les arguments pour et contre, les circonstances qui modifient l'aspect des questions. En somme, la civilisation a mieux réussi à réprimer le crime qu'à réprimer le vice. Elle est très-favorable aux vertus douces, sociales, charitables et aux vertus industrielles, elle est surtout la nourrice des vertus intellectuelles; mais en général, elle est loin de favoriser autant l'éclosion du dévouement, de l'enthousiasme, du respect, de la chasteté. »

Ces observations sont certainement judicieuses; il est bien vrai que le progrès de la moralité n'est pas toujours et nécessairement en rapport exact avec le progrès des lumières; toutefois je ne saurais croire que la civilisation soit décidément contraire au developpement de vertus d'ordre aussi élevé que l'abnégation, l'enthousiasme, le respect, la chasteté. Ce serait à se demander si la civilisation vaut le prix qu'elle coûte. — Sans doute les grandes villes sont des centres de corruption, mais les vertus les plus sublimes y coudoient les vices les plus honteux; seulement ceux-ci s'étalent souvent au grand jour, et celles-là se cachent. J'ajoute que sous l'influence d'une culture intellectuelle supérieure, l'abnégation, l'enthousiasme, le respect, changent d'objet et de forme, sans pour cela diminuer. La science n'a-t-elle pas ses martyrs? l'art n'a-t-il pas ses dévots? le respect de la vérité, du droit, de la dignité hu-

maine semble-t-il donc décroître à mesure que les hommes sont plus éclairés ? Et les nobles jouissances de l'esprit, fruits assurés du savoir, ne tendent-elles pas à dégoûter des grossiers plaisirs et à rendre la chasteté plus facile en émoussant l'attrait des tentations qui pourraient la séduire ?

III

Quelques considérations intéressantes sur les types moraux terminent l'Introduction de M. Lecky.

On ne peut dire que certaines vertus s'excluent mutuellement; il est cependant vrai qu'elles se groupent selon des principes naturels d'affinité ou de convenance : c'est là ce qui constitue essentiellement l'unité du type moral. « Les vertus héroïques, aimables, industrielles, intellectuelles forment ainsi des groupes distincts, et il est des cas où le développement d'un groupe est incompatible, non sans doute avec l'existence, mais avec le développement des autres.... La soumission, la patience à supporter les injures, ne peuvent être des vertus capitales dans une société de type militaire, ni les vertus intellectuelles dans une société où l'esprit de foi aveugle est considéré comme la condition essentielle de la perfection... La beauté d'un type moral dépend moins des éléments qui le composent, que des proportions selon lesquelles ces éléments sont combinés. Les caractères d'un Socrate, d'un Caton, d'un Bayard, d'un Fénelon, d'un saint François d'Assise sont tous de beaux caractères, mais ils diffèrent génériquement, et non pas simplement quant au degré d'excellence. Essayer de communiquer à Caton le charme qui distingue François d'Assise, ou réciproquement, serait chose aussi absurde que de tenter d'unir dans une même statue les beautés de l'Apollon et celles du Laocoon.... Supprimez l'orgueil du Stoïcien antique ou de l'Anglais moderne, et vous détruisez du même coup le fondement de quelques-unes de leurs plus nobles vertus ; tandis que l'humilité était le principe même et la racine des qualités morales de l'ascète. Il n'y a dans la femme aucune disposition vertueuse qui ne le soit également dans l'homme; pourtant cette hiérarchie de vertus qui constitue la femme parfaite ne conviendrait aucunement à un homme parfait. Le type moral est à ce point de vue comme le type physique. La beauté de l'homme n'est pas celle de la femme ni la beauté de l'enfant celle de l'adulte... Tous les types de caractère ne sont pas bons, de même que tous les types physiques ne sont pas

beaux; mais il y a différentes catégories de bonté, comme il y a des catégories de beauté. »

On peut dire qu'à chaque époque, à chaque nation, à chaque classe de la société, correspond une vertu fondamentale (*rudimentary virtue*), germe de toutes celles qui constituent le type, et qui, par l'importance qu'elle revêt aux yeux de tous, ne peut faire défaut chez l'individu, sans qu'il paraisse entièrement dénué de toute culture morale. Ainsi, dans les grandes républiques de l'antiquité, la vertu fondamentale était le patriotisme; car tout concourait tellement à le développer, qu'il semblait à la fois le plus évident et le plus essentiel des devoirs. De nos jours, un homme peut être complètement indifférent aux intérêts de sa nation, et posséder néanmoins beaucoup de vertus privées. — Dans la période monastique, c'est l'obéissance, ou l'humilité qui est la vertu fondamentale; aujourd'hui, rien n'est plus fréquent que de voir un honnête homme à qui ces qualités manquent, parce que ses énergies morales se sont développées dans une autre direction. — Dans les sociétés industrielles, la probité, nous l'avons vu, occupe une place analogue. Les vertus fondamentales varient d'âge en âge, et l'historien des idées morales n'a pas d'objet plus important que de découvrir celle qui est propre à chacun, puisqu'elle détermine, dans une large mesure, la place assignée aux autres vertus.

Il suit de ce qui précède qu'on se tromperait gravement en proposant un caractère unique, si admirable soit-il, comme un modèle absolu auquel tous les hommes doivent nécessairement se conformer. Un seul caractère ne peut embrasser tous les types de perfection; car, encore une fois, la perfection d'un type ne dépend pas seulement des vertus qui le constituent, mais du rang attribué à chacune d'elles. Tout ce qu'on doit demander à un idéal, c'est qu'il soit parfait dans son genre, qu'il soit en conformité aussi complète que possible avec le type qui convient le mieux à l'époque, et avec les intérêts du genre humain. Le type chrétien est la glorification des vertus douces et charitables, le type stoïcien, celle des vertus héroïques, et voilà pourquoi le premier est plus civilisateur que le second; car plus la société est organisée et civilisée, plus, selon M. Lecky, grandit l'importance des vertus douces, et diminue celle des vertus héroïques.

Le caractère moral de chaque individu dépend en partie de ses dispositions innées, en partie des circonstances extérieures, et par là il faut entendre surtout le milieu social. Chaque société produit chez ceux qui naissent dans son sein certaines qualités conformes au type général qu'elle représente. Placez dans une société guerrière

un homme que la nature aura formé pour exprimer en perfection les vertus douces et pacifiques : tout sera contre lui : forces de l'éducation, des mœurs, de l'opinion publique; son action sera paralysée, le bien qu'il eût pu faire, presque étouffé dans son germe, et le concours de toutes ces influences antagonistes l'empêchera même de parvenir au degré de développement moral qu'il eût atteint dans des conditions plus heureuses. Au contraire, un tel milieu exaltera jusqu'à la plus haute puissance les qualités de celui que la nature aura prédisposé pour être un héros. On voit comment des circonstances différentes deviennent l'origine de types différents; comment, par suite, une histoire de la morale est possible, et doit être nécessairement rattachée à l'histoire générale.

Mais dans la formation du caractère moral des individus, les circonstances extérieures ne sont pas tout, et il faut tenir compte aussi des dispositions innées. Sur ce point, la science ne peut encore que balbutier. Les lois qui expliquent ces mystérieux phénomènes, nous sont jusqu'ici profondément inconnues. Il est permis d'espérer que les progrès de la médecine soulèveront, au moins en partie, le voile qui les dérobe à nos yeux. Elle seule peut jeter quelque lumière sur le problème des rapports qui existent entre notre nature physique et notre nature morale. « Celui qui élèvera la pathologie morale au rang de science, en étendant et systématisant nombre d'observations éparses qui ont déjà été faites, prendra probablement place parmi les maîtres de la pensée humaine. Les jeûnes et les saignées que s'infligeaient les moines du moyen-âge, les drogues propres à calmer ou à stimuler les passions sensuelles, le traitement des maladies nerveuses, l'influence de la folie et de la castration sur le moral, les recherches de la phrénologie, les changements moraux qui accompagnent les phases successives du développement physique, les cas de maladies qui ont altéré, et quelquefois d'une manière permanente, la complexion entière du caractère, et, par l'intermédiaire du caractère, ont modifié tous les jugements de l'esprit, voilà quelques exemples du genre de faits dont une telle science aurait à s'occuper. L'âme et le corps sont si étroitement unis, que ceux-là mêmes qui protestent avec le plus d'énergie contre le matérialisme, admettent pleinement l'action continuelle et réciproque de ces deux substances. L'émotion soudaine qui précipite le mouvement du pouls, fait pâlir ou rougir la joue, les prédispositions plus grandes aux maladies épidémiques chez ceux que domine la crainte de ces maladies, sont des exemples familiers de l'action de l'âme sur le corps, et l'action plus puissante et plus constante encore du physique sur le moral, est prouvée par des observations innombrables.

Il est probable que cette action s'étend à toutes les parties de notre constitution morale, que chaque passion, chaque tendance spéciale a pour cause une prédisposition organique, et que, si nous connaissions celles-ci, nous pourrions traiter par la médecine les nombreuses variétés de maladies morales, aussi méthodiquement que nous traitons aujourd'hui les maladies corporelles. Outre son importance pratique incalculable, une telle connaissance aurait une grande valeur philosophique; elle répandrait une nouvelle lumière sur la filiation de nos qualités morales, elle nous permettrait de déterminer rigoureusement l'influence du climat sur le caractère, et de soustraire la grande question de l'influence de la race aux assertions d'observateurs isolés, pour la placer sur le terrain solide de l'expérience. Elle formerait ainsi le complément des travaux de l'historien. »

Ce sont là de grandes espérances, et nous ne pouvons que faire des vœux, avec M. Lecky, pour qu'elles se réalisent prochainement. Nous ne voyons guère dans la morale qu'une science abstraite partant de principes absolus, immuables, et en déduisant rigoureusement des conséquences nécessaires. Elle est cela sans doute, mais elle est encore et surtout une science d'observation. L'étude des faits moraux de la nature humaine en est le préliminaire obligé et le fondement le plus solide. Or, il est temps de s'apercevoir que ces faits ne sont pas toujours et partout identiques; qu'il y a grand compte à tenir des différences profondes qui sont dues à l'innéité et de celles qui résultent de l'influence des causes extérieures ; qu'il conviendrait peut-être de faire une plus large part, dans la science des mœurs, au point de vue de l'évolution du progrès, d'essayer, en un mot, de constituer ce que M. Lecky appelle l'histoire naturelle de la morale. C'est pour avoir signalé cette lacune, et montré de quelle manière on pourrait la combler, que l'Introduction dont nous venons de présenter une rapide esquisse, nous paraît digne de la plus sérieuse attention.

L. CARRAU.

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

M. RAVAISSON.

I

Les philosophes de l'École écossaise, imités en cela par Royer-Collard et ses disciples, prétendirent restreindre la philosophie à la psychologie, et faire de la psychologie une science particulière, soumise à la méthode des sciences positives et par suite jouissant comme elles d'une certitude incontestée. Préoccupés avant tout d'éviter la confusion de l'esprit et du corps, et d'échapper au sensualisme du XVIIIe siècle, ils s'efforcèrent d'isoler l'homme du reste de la nature, la psychologie de toutes les autres sciences, et de faire des phénomènes intérieurs la matière d'une étude indépendante, qui devait en se constituant prouver la réalité et la distinction de son objet. Jouffroy se fit l'interprète de cette pensée, quand il établit la coexistence dans l'homme d'une vie physique et d'une vie morale, étudiées par des sciences également légitimes, mais absolument distinctes, qui pour s'entendre devaient rester étrangères l'une à l'autre : comme si la vérité pouvait ainsi être séparée d'avec elle-même; comme si l'homme pur-esprit n'était pas un être abstrait, sans rapport avec l'homme que nous connaissons; comme si enfin la fusion intime de l'esprit et de l'organisme, de l'âme et du corps, c'est-à-dire de l'intérieur et de l'extérieur, ne pouvait nous donner de précieux enseignements, en nous permettant de saisir peut-être en nous le mystère de l'existence extérieure, qui semblait devoir nous rester inaccessible.

Quant à la métaphysique, dont l'objet propre est de saisir les choses dans leurs rapports et de les contempler dans leur unité, elle n'existe plus. Les problèmes sur lesquels avait porté l'effort de Descartes, de Spinoza, de Leibniz sont abandonnés, ou leur solution est reçue toute faite du sens commun, dont les contradictions inconciliables semblent pourtant attester l'incompétence. C'est ainsi que cette école, qu'inspiraient la conscience de la valeur de l'esprit et la

légitime ambition de faire prendre rang à la philosophie parmi les sciences positives, en venait à manquer à la fois et à la philosophie et à la science : à la science, en en appelant au sens commun pour la solution des plus difficiles problèmes, ce qui n'était qu'un aveu déguisé de scepticisme et d'impuissance ; à la philosophie, en creusant un abîme entre la nature et l'esprit et en déclarant ainsi non-seulement irréalisable, mais encore illogique toute tentative pour satisfaire à ce besoin d'unité qui est le fond même de l'intelligence humaine et comme l'âme de tous les grands systèmes philosophiques.

M. Ravaisson montra l'impuissance de cet empirisme timide et inconséquent, qui renonçait à la philosophie, sous prétexte de la renouveler, et niait la métaphysique en affirmant arbitrairement comme dogmes du sens commun quelques-unes de ses propositions les plus universellement répandues. Disciple d'Aristote et de Leibniz, il voulait qu'on demeurât fidèle à la tradition de ces grands maîtres, à laquelle se rattachaient aussi Platon dans l'antiquité et Descartes dans les temps modernes. Tous s'étaient accordés à considérer le monde, dont l'homme était pour eux une partie et non la moindre, comme un problème vaste, mais unique : problème dont la solution définitive ne devait laisser dans la nature que les corollaires variés à l'infini d'un premier théorème, toujours confirmé par l'expérience. Faire de l'homme un étranger ici-bas, diviser le monde d'avec lui-même, n'était-ce pas renoncer à cette idée que l'univers est un κοσμος, où tout est en accord, renoncer du même coup à la philosophie, dont tout l'effort consiste à reproduire l'unité du monde par l'unité d'un système qui réponde à la fois à la réalité objective et au plus impérieux besoin de l'esprit.

Si une philosophie décousue ne pouvait satisfaire aux exigences d'un esprit vraiment philosophique, moins encore répondait-elle aux désirs d'une âme éprise d'ordre, que l'étude des arts et la contemplation de leurs chefs-d'œuvre avait habituée à chercher partout l'harmonie et à considérer la logique elle-même comme une première forme de la beauté. Il était facile à un artiste de saisir en lui-même, et de vérifier par la méditation des grandes œuvres de la philosophie, l'intime parenté qui unit le philosophe au poète. Tous deux ne cherchent-ils pas la loi dans le phénomène, l'idée dans le fait ? tous deux ne sont-ils pas des créateurs, qui comprennent la nature, parce qu'ils refont son œuvre en écoutant sa voix, mais aussi en suppléant à son silence par les inspirations de leur génie. Que sont les grandes constructions de Platon et de Descartes, d'Aristote et de Leibniz, sinon des hypothèses faites sur les indications de la nature

et soumises à son acceptation, sinon les poèmes de la raison humaine, qui, pleine de confiance en sa propre valeur, crée le monde à son image, se cherchant et se retrouvant dans la réalité, qu'elle ne distingue pas d'elle-même? Le monde ne peut être un poème sans unité, un drame mal fait, où deux actions se mêlent l'une à l'autre sans qu'il y ait de rapports entre elles.

Ainsi, que nous consultions la tradition des grands philosophes ou que nous réfléchissions sur nous-mêmes, nous arrivons à cette conclusion que l'unité est la loi suprême de la pensée, et que la pensée ne se satisfait qu'en soumettant toutes choses à l'unité. Mais prétendre que l'homme et la nature ne sont pas des êtres hétérogènes, soutenir qu'il n'y a pas en présence deux mondes inconciliables, deux vérités ennemies, c'est s'engager à montrer qu'une progression continue élève des sciences physiques aux sciences morales; que, loin de se contredire, toutes nos connaissances s'unissent en une affirmation compréhensive; c'est en un mot se proposer pour fin la conciliation de l'idée et du fait, de la métaphysique et de la science. Loin donc de nous séparer des sciences positives, dont l'existence seule atteste la parenté de l'homme et de la nature, unissons-nous à elles, soyons forts de leurs forces. Si, prenant leurs données comme matériaux de notre édifice, nous construisons un système dont tous les détails, répondant aux divers ordres de phénomènes, concourent en un tout, comme résonnent à l'unisson les notes d'un accord parfait, le beau nous sera la marque du vrai et notre tâche sera terminée. Faire grand et simple, multiple et un, en un mot faire beau, sans sortir de la réalité, telle est l'œuvre à accomplir : la beauté ne trompe pas, et ce n'est pas à tort qu'on a dit qu'elle est la splendeur du vrai.

C'est sans doute à cette inquiétude de la beauté qu'il faut attribuer « l'élégance sans afféterie d'un style vraiment incomparable » et ce qu'on a si bien nommé « les vertus esthétiques » de M. Ravaisson [1]. Si dans la philosophie la science devient art, le vrai se confondant avec le beau, il est naturel que le philosophe agisse sur nous comme l'artiste. Or le talent de celui-ci consiste moins à tout dire et à ne nous laisser rien à faire qu'à nous communiquer quelque chose de son propre génie et à nous faire retrouver ce qu'il a pensé lui-même, en excitant notre imagination, en soulevant une multitude d'idées, évoquées à son appel du fond de notre conscience, où elles sommeillaient. C'est une impression de ce genre que produit le style de M. Ravaisson. Les formules auxquelles il se complaît font

1. Ch. Renouvier, *Année philosophique*, 1868.

jaillir les idées de l'esprit du lecteur réfléchi, qui jouit de son activité propre et se croit créateur, quand il ne fait que reproduire et comprendre. Tout se tenant, il n'y a pas lieu d'être surpris qu'une formule, expression d'une loi particulière, comme la monade de Leibniz, enveloppe l'infini. C'est à tort qu'on a reproché l'obscurité à ce mode d'écrire : ainsi que dans la monade, chacun y voit ce qu'il est capable d'y voir et se juge par son jugement.

II

Essayons donc, à la suite de M. Ravaisson, de réaliser l'œuvre dont nous avons tracé le plan, et de réconcilier la métaphysique et la science, en montrant l'identité des objets en apparence si divers qu'elles étudient, dans l'être la raison du phénomène, dans la nature de l'être la raison des lois, dans l'ordre moral la raison de l'ordre physique. — Des choses extérieures, nous ne connaissons que les phénomènes ; nous commencerons par l'étude de nous-mêmes, en qui nous pénétrons jusqu'à l'essence. Où tout se tient et s'enchaîne, la connaissance approfondie d'un détail suffit à révéler ce qu'est l'ensemble. Avec un organe, Cuvier reconstruit un corps ; de quelques colonnes encore debout, de quelques murailles qui s'affaissent, renaît un édifice en ruines. Que sommes-nous, sinon un fragment dans un tout? fragment précieux, destiné à fixer le regard et à donner le sens de l'œuvre. Dans la vie d'un artiste, il y a toujours une heure fortunée, où les facultés de l'esprit et les habiletés du métier, où les élans imprévus de l'inspiration et le calme réfléchi de la volonté s'accordent pour la production d'une œuvre unique; ne sommes nous pas cette œuvre des jours heureux? En prenant conscience de nous-mêmes, nous prendrons conscience du plan dans lequel nous sommes compris et de ce qu'a voulu l'être qui, résumant en nous toutes ses tentatives antérieures, y a laissé le secret de son art. La fable antique est une réalité : la statue s'anime et trouve en elle une âme faite du génie même de son créateur.

« Quand nous rentrons, comme on dit, en nous-mêmes, nous « nous trouvons au milieu d'un monde de sensations, de sentiments, « d'imaginations, d'idées, de désirs, de volontés, de souvenirs, « mobile océan sans bornes et sans fond, qui pourtant est tout nôtre, « qui pourtant n'est autre chose que nous-mêmes [1]. » D'où vient, si notre vie intérieure est composée de cette multitude de phéno-

1. *Rapport sur la philosophie en France*, 1867.

mènes, que nous puissions ne pas nous y disperser, que nous ne mourions pas sans cesse pour ressusciter toujours, multiples et changeants comme eux ? D'où vient que notre existence ne soit pas brisée en une infinité de parties comme les instants de la durée, en une variété de spectacles divers comme les fantômes internes qui la constituent? D'où vient en un mot que l'homme soit un être réel et identique qui puisse dire : moi. C'est qu'à vrai dire ces phénomènes ne nous constituent pas, c'est qu'ils sont seulement la matière, dont par un effort continu nous nous créons nous-mêmes. Si, comme le soutiennent les empiriques et les Écossais, nous ne saisissions que la succession des faits intérieurs, nous n'existerions jamais, nous deviendrions sans cesse, et les fortes expressions par lesquelles Héraclite exprimait la mort perpétuelle des choses, ne seraient que justes, appliquées au monde éphémère de l'esprit. Ce qui fait la conscience d'une existence identique à elle-même, c'est « qu'au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de « l'activité volontaire qui ne s'arrête jamais, » nous saisissons la force toujours en éveil, toujours agissante, qui rattache entre eux et à elle-même les multiples évènements de la vie intérieure. Ainsi au premier regard de la réflexion se révèle en nous quelque chose de l'être et de ses lois : la loi de cause efficiente et l'activité qui la fonde.

Mais faut-il accorder à Maine de Biran que toutes les données de la conscience se bornent « au sentiment de notre pouvoir actuel et « au pressentiment assuré de sa permanence », à l'intuition de la force active, qui laisse en dehors d'elle le fond même de notre être, la substance inconnaissable. Nous n'agissons pas pour agir, c'est-à-dire au hasard; la force intime n'est pas une force indéterminée qui frappe dans tous les sens : la conscience de l'unité et de l'identité deviendrait dans ce cas impossible. Toute volonté, de quelque ordre qu'elle soit, suppose une fin à atteindre, un bien à réaliser. « Or la « notion d'un objet, comme d'un bien, suppose le sentiment qu'il « est désirable. Pour que la volonté se décide par l'idée abstraite de « son objet, il faut donc que la présence réelle nous ébranle déjà « secrètement. Avant que le bien soit un motif, il est déjà dans « l'âme, comme par une grâce prévenante, un mobile, mais un mo- « bile qui ne diffère point de l'âme même [1]. » L'être n'existe qu'autant qu'il agit, mais il n'agit que pour exprimer ses tendances intérieures, que pour suivre le courant de la sensibilité cachée, qui au fond de lui s'agite et l'entraîne. « La volonté a sa source et sa

1. *Revue des Deux-Mondes*, article de 1840.

« substance dans le désir et c'est le désir, qui fait le réel de l'expé-
« rience même de la volonté. » Au-dessus de la loi des causes efficientes s'élève donc la loi des causes finales, qui seule rend la première intelligible.

Avec le désir, touchons-nous le fond de l'activité, et par conséquent de la conscience? Lui-même ne suppose-t-il pas « comme un fond plus reculé »? L'objet du désir est extérieur; avant de le posséder, on ne le connaît pas. Comment comprendre qu'en l'âme se produise le désir de l'inconnu? Il n'y a qu'une solution à ce mystérieux problème, solution mystérieuse elle-même : c'est d'admettre au delà du désir et comme son principe l'amour, qui déjà possède la fin qu'il poursuit, qui la contient en lui-même, qui en est comme rempli, mais dont l'insatiable ardeur ne saurait se satisfaire que par l'infini. « Pour désirer, il faut que, sans le savoir, on se complaise
« par avance et se repose dans l'objet de son désir; qu'on mette dans
« lui en quelque manière son bien propre et sa félicité, qu'on se
« pressente en lui; qu'on s'y sente au fond déjà uni; et qu'on aspire
« à s'y réunir encore, c'est-à-dire que le désir enveloppe tous les
« degrés de l'amour. » — « Après avoir trouvé l'âme dans une tendance
« ou désir immortel, qui se détermine soi-même incessamment,
« comme une loi vivante, à une suite réglée de manifestations exté-
« rieures du fond de l'éternel amour, demandera-t-on encore au delà
« un sujet absolument passif?..... Le substrat passif des phénomènes
« n'est qu'une abstraction, et il n'y a de réalité véritable que dans
« l'activité interne de l'esprit. »

Si nous cherchons maintenant non plus ce que nous sommes, mais de quelle manière la cause qui est nous-même fait ce qu'elle fait, « nous trouvons que son action consiste dans la détermination,
« par la pensée, d'un ordre ou d'une fin à laquelle concourent et
« s'ajustent des puissances inconnues, qu'enveloppe, latentes, notre
« complexe individualité. Nous nous proposons tel objet, telle idée
« ou telle expression d'une idée : des profondeurs de la mémoire
« sort aussitôt tout ce qui peut y servir des trésors qu'elle contient. »
Ici encore, nous trouvons que la loi des causes efficientes se subordonne à la loi des causes finales. Malebranche insistait déjà sur le mécanisme compliqué qui se met en mouvement avec une précision docile, au moindre appel de notre volonté. Comme en agissant nous obéissons à l'amour, ainsi ces activités multiples obéissent à une tendance secrète, à un vague attrait, qui les pousse à contribuer pour leur part à la réalisation d'un bien, à se subordonner au meilleur, et à chercher dans cette soumission l'accomplissement de leur destinée. En nous prouvant à quelles profondeurs insondables pé-

nètre en nous la loi d'amour, cet accord entre notre pensée et nos puissances inférieures ne suffit-il pas à nous attester l'unité de notre être, qui n'est qu'intelligence et qu'activité? « A l'appel d'un chant, « selon la fable antique, arrivent et s'arrangent comme d'eux-mêmes « en murailles et en tours de dociles matériaux. Si les pierres de la « fable obéissent à une mélodie qui les appelle, c'est qu'en ces pierres « il y a quelque chose qui est mélodie aussi, quoique sourde et « secrète, et que, prononcée, exprimée, elle fait passer de la puis- « sance à l'acte. »

Ainsi, ce que nous avons saisi en nous, c'est d'abord une vivante activité, puis par une réflexion plus profonde l'amour, dont l'activité même n'est qu'une première expression déjà comme extérieure. A ces deux principes de la vie morale répondent deux lois : celle de causalité et celle de finalité, qui reproduisent dans leur rapport la subordination des causes dont elles ne font que traduire le mode d'action. Nous pouvons donc résumer ce que nous savons de nous-mêmes en disant qu'en nous la cause suprême est l'amour, qu'en nous la loi des lois est la loi de finalité, mais que le mode d'expression de l'amour est la force active, et le mode d'action de cette force la loi des causes efficientes.

III

L'homme est une partie dans un tout, un fragment dans un ensemble. En se repliant sur lui-même, il n'aperçoit pas seulemont un total de phénomènes, un individu, créé par les circonstances, variable comme elles, il saisit encore par une intuition directe l'Être même avec ses lois universelles et nécessaires. S'il en est ainsi, nous pouvons voir les autres en nous, devenir comme la conscience de ce qui nous entoure, et découvrir, par expérience intime, ce qui semblait devoir toujours échapper à ce mode de connaître, la nature et l'essence des choses. « Il existe en nous un sentiment profond « d'unité, d'ordre et de proportion, qui sert de guide à nos juge- « ments. Le progrès de la science, c'est de tout ramener par l'obser- « vation et le calcul à l'unité de ce type, qui a son modèle dans le « sentiment de notre propre existence. L'Être nous appartient, il « pénètre notre intelligence et l'éclaire du flambeau de la vérité[1]. » C'est ce que pensaient Aristote, Leibniz et tous les grands philosophes, dont les méditations se sont portées sur les principes et les

1. Sophie Germain, cité par M. Ravaisson, *Rapport*, 1867.

causes, c'est ce qu'exigent les besoins de l'esprit, c'est enfin ce que confirme l'expérience intime.

Ne nous est-il pas possible en effet de trouver dans la dégradation successive de notre propre activité, qui, partie de l'effort et de la réflexion, semble retourner à la sûreté de l'instinct par l'habitude, un moyen terme qui unisse les deux extrêmes, opposés d'abord, de la nature et de l'esprit? C'est un fait qu'un changement souvent répété n'engendre plus seulement dans l'âme une altération momentanée, mais encore que peu à peu il modifie la disposition même de l'âme. L'habitude est donc une manière d'être qui subsiste au delà du changement dont elle est l'effet et le résultat. Or une double loi régit l'habitude. Tout ce qui s'est imposé à l'homme du dehors, tout ce qui a brisé par une sorte de violence la continuité de sa vie intérieure et l'a comme distrait de lui-même, d'un mot tout ce qui est passif, en se répétant de moins en moins, l'affecte et l'altère; ce qui a été comme l'épanouissement naturel de sa libre spontanéité, ce qui est actif lui devient de plus en plus propre, de plus en plus fait partie intégrante de lui-même, de plus en plus se réalise avec facilité et tend à sortir du fond de son être. Cette double influence de la seule durée du changement se manifeste dès les premiers degrés de la vie organique, règne dans le monde de la conscience et de l'effort, et étend son empire jusque dans les sphères plus hautes de la vie intellectuelle et morale[1].

Mais ces deux effets n'ont-ils pas une cause commune? Ces deux lois ne seraient-elles pas les corollaires d'une loi plus générale qui les comprendrait en les expliquant? — Par une apparente contradiction, à mesure que la sensation se prolonge et se répète, à mesure, par suite, qu'elle s'affaiblit, elle devient de plus en plus un besoin. Il semble qu'elle fasse partie de l'âme, qu'elle soit une de ses tendances natives, un de ces appétits naturels, auxquels on ne songe plus, à force de vivre avec eux, qu'au moment où ils cessent d'être satisfaits. Ainsi l'habitude ne reproduit pas la sensation, qui veut une cause externe, mais « elle l'appelle, elle l'invoque, elle « l'implore. » Dans l'activité, elle reproduit l'acte même : plus la fatigue et l'effort disparaissent, plus l'action devient facile et prompte, plus aussi elle se transforme en une tendance, qui finit par échapper à la conscience et à la volonté. Les deux lois de l'habitude peuvent donc être considérées comme les effets d'une même cause : « le dé« veloppement dans l'âme d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre « et s'établit de plus en plus dans la passivité de l'organisation, au-

1. Voyez *Thèse sur l'habitude*, 1838.

« dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la « conscience[1]. »

Si la sensation qui se répète s'affaiblit, c'est qu'elle n'est plus un phénomène passager, un changement brusque, un trouble inattendu; c'est qu'elle est un état permanent de l'âme, quelque chose de nous-même, un élément de notre existence intérieure. Par la même raison, elle devient un besoin de plus en plus impérieux et qui veut être satisfait : comprise dans notre vie morale, elle en est partie intégrante et ne peut disparaître sans que se produise un véritable déchirement, quelque chose comme la suppression d'un organe, une mort partielle. De même, si l'action qui se répète s'accomplit avec une facilité de plus en plus grande, c'est que cette action devient une faculté spéciale, une puissance nouvelle, qui d'elle-même entre en jeu et réalise son objet.

Nous avons déterminé les lois de l'habitude; pénétrons maintenant jusqu'à sa nature propre, jusqu'à son essence intime, ce qui nous est d'autant plus aisé que nous assistons à sa naissance et à sa formation, que nous la voyons se faire et se développer en nous. C'est dans la volonté intelligente et réfléchie qu'elle a son origine; mais peu à peu, par une série de degrés insensibles, elle sort de la sphère de la conscience et se transforme en une tendance irréfléchie, inconsciente, irrésistible, qui se réalise elle-même par cela seul qu'elle existe; en une force indépendante, qui ne se distingue plus de l'action, qui n'existe que par et pour l'action. Est-ce à dire qu'elle soit complètement en dehors de l'intelligence? qu'elle ait passé sous l'empire d'un mécanisme aveugle? Non, car l'habitude est la tendance à une fin qu'autrefois la volonté se proposait, et toute tendance à une fin suppose la pensée; non, car les mouvements sortis peu à peu du domaine de l'intelligence peuvent y rentrer par une imperceptible transition. La coutume n'est pas une aliénation définitive. Une lumière qui, après s'être obscurcie, se ranime et brille d'un nouvel éclat, n'était pas éteinte. C'est donc toujours la même force intelligente qui est le principe de l'habitude et qui constitue sa réalité. La conscience réfléchie nous a fait découvrir sous l'activité le désir et au delà du désir sa source même, l'amour, qui ne se distingue plus du bien auquel il aspire. L'habitude vient de l'activité réfléchie et nous montre comme elle, mais plus clairement peut-être encore, la loi des causes efficientes subordonnée à la loi des causes finales, l'activité soumise à l'amour, dont elle n'est que l'immédiate expression. Dans la volonté en effet, on peut distinguer l'acte

1. *Thèse sur l'habitude*, 1838.

conçu de l'acte voulu, l'acte voulu de l'acte accompli; pour elle, la fin du mouvement est quelque chose qui doit être, qui peut être, qui n'est pas encore. L'habitude supprime les moyens termes : le désir n'est plus séparé par une série d'actes pénibles du but vers lequel il marche; plus d'hésitation, plus d'attente; il se confond avec son objet, il naît et se réalise en naissant. C'est ainsi que peu à peu la fin se confond avec le mouvement, et le mouvement avec la tendance. L'idée devient être, s'organise, prend corps, et en même temps disparaît de la conscience; on pourrait la définir une idée substantielle, c'est-à-dire une idée vivante : ainsi, où la pensée semblait vaincue, elle triomphe; et où le mécanisme aveugle paraissait tout conduire, c'est la finalité intelligente qui marque le but.

L'habitude est une force émanée de la force que nous sommes et qui n'en diffère point ; mais, si elle vient de la conscience et de la volonté, ne va-t-elle pas vers la spontanéité inconsciente ? Si elle part de l'esprit, n'est-ce pas pour s'en éloigner sans cesse et pour se rapprocher de plus en plus du mode d'action de la nature? N'y a-t-il pas là comme une invitation à pénétrer les profondeurs de la vie instinctive à la lumière de la conscience? L'instinct se définit : une tendance innée et fatale à accomplir certains actes non raisonnés, souvent compliqués, en vue d'une fin déterminée dont on n'a pas conscience. Pour que cette définition s'appliquât à l'habitude, il suffirait de marquer que cette tendance est acquise, et que sans arriver jamais à la précision infaillible, à la nécessité absolue, elle y tend sans cesse. Entre ces deux modes d'activité, il n'y a donc qu'une différence de degré, qui peut être réduite et amoindrie jusqu'à l'infini. Puisque nous créons en nous de véritables tendances instinctives, puisque nous assistons à leur naissance, nous pouvons comme prendre une conscience immédiate de la nature du plus humble des êtres vivants, et saisir par-delà ses mouvements extérieurs le désir secret dont ils sont l'expression, la pensée cachée avec laquelle ils se confondent. Ainsi se retrouve la parenté qui unit l'homme à l'animal, l'âme intelligente et réfléchie, dont la volonté va toujours au-devant d'un bien nouveau, à l'âme obscure pour elle-même, absorbée dans une pensée unique, dont l'exécution semble la constituer tout entière

Mais ce n'est pas seulement le secret de la vie animale, c'est encore le mystère de la vie végétative que nous saisissons en nous-mêmes. Comme la plante, l'homme est un organisme, et les réactions réciproques de l'esprit et du corps attestent la commune nature de la vie et de la pensée. Comment expliquer que par l'habitude l'âme dissémine ses idées dans les organes et les fasse ainsi parti-

ciper d'elle-même, si les organes ne sont pas quelque chose de ce qu'est l'âme même? Comment les membres deviennent-ils de véritables êtres vivants, des animaux ayant leurs énergies propres et marchant vers des fins déterminées, s'ils ne sont pas déjà des forces instinctives?

Ce serait à tort qu'on séparerait la plante de l'animal. De plus en plus la science établit qu'un progrès insensible élève, de l'être qui se meut pour ainsi dire sur place, à l'être qui se détache de terre, n'attendant plus que la vie vienne à lui, mais allant au-devant d'elle. Qu'est-ce que le végétal? Une force insconsciente, à la poursuite d'une fin qu'elle pressent, qu'elle désire et qu'elle atteint par des procédés d'une précision mécanique. Cette définition convient à tous les animaux inférieurs, chez qui l'intelligence ne trouble pas la marche infaillible des tendances naturelles. L'animal veut vivre et se reproduire, c'est-à-dire encore vivre, car se reproduire c'est prolonger son existence au delà des bornes qui lui semblaient assignées. L'œuvre de la plante est la même : tout son travail est de se construire elle-même, de se conserver et d'assurer la perpétuité de son espèce. Si le but poursuivi est identique, les moyens employés sont analogues. Une prévoyance inconsciente prépare un avenir qu'elle ignore. Le *sphex* cache ses larves dans des animaux, qu'il endort par une piqûre aux ganglions sous-œsophagiens; par un acte analogue, le pépin s'entoure de nourriture dans le fruit. Chez les abeilles, quand le mâle a fini son travail de fécondation, il est tué, disparaissant dès qu'il n'a plus de raison d'existence; dans les fleurs les étamines tombent dès qu'elles ont confié le pollen aux pistils. Ainsi l'habitude nous explique l'instinct, qui nous révèle les secrets de la vie végétative. L'instinct est le moyen terme entre l'art de l'homme et l'art de la nature : la continuité n'est pas rompue. L'âme humaine prend conscience de sa fin et la poursuit avec réflexion par une série d'actes voulus; l'âme animale, comme fascinée par la vue du bien qu'elle entrevoit, y court sans faillir; ainsi que l'âme humaine, elle atteint son but par des procédés extérieurs; ainsi que l'âme végétative, elle agit sans conscience et avec une précision mécanique; enfin l'âme végétative construit l'organisme par un travail intérieur, sans conscience et sans aller au-devant des matériaux, qu'elle doit trouver près d'elle. Partout où nous voyons la matière s'organiser, nous pouvons donc affirmer que les démarches de la force ne s'expliquent que par le but qui lui marque sa direction, c'est-à-dire que le mécanisme cache la finalité, que la puissance n'est que l'immédiate expression de l'amour.

IV

Mais la vie est une exception, elle apparaît tard dans le temps et n'occupe qu'une bien petite place dans l'espace : pour concilier la métaphysique et la science, pour mettre vraiment l'unité dans les choses, il faudrait établir que partout dans le domaine immense de la nature inanimée s'étend le règne de lois qui semblent d'abord avoir les mêmes limites que le petit monde de la vie et de la pensée. L'esprit n'est-il pas condamné à rester en présence de ces deux termes, sans pouvoir les concilier jamais? La pierre lancée cent fois de suite dans la même direction, avec la même vitesse, n'est pas modifiée par cet acte dans sa puissance. Les corps n'étant pas susceptibles de contracter des habitudes, il faut bien avouer que les lumières de la conscience nous abandonnent où finit la vie, et qu'elles n'éclairent plus l'obscurité des abîmes sans fond de l'existence matérielle. A la Providence semble donc se substituer le destin, à la finalité le mécanisme aveugle. Les choses font échec à l'esprit et opposent à ses prétentions, qui n'ont de fondement que sa valeur morale, la brutalité de leur négation, l'argument sans réplique du nombre et de la puissance infinis.

Est-il donc démontré que le monde inorganique soit le champ de combat de forces aveugles luttant dans la nuit? — D'abord il est impossible, comme l'a dit Aristote, si loin qu'on pousse l'analyse de saisir la matière pure, la puissance nue, qui pourrait être tout sans être rien et se confondrait par suite avec le néant. Leibniz, le grand péripatéticien moderne, l'a dit, « rien de stérile, rien de mort dans l'univers; » l'inorganique n'existe pas. Tout suppose un concours d'éléments, un travail commun de forces diverses, s'accordant en une résultante déterminée. Si l'instinct de l'animal nous donne des lumières sur l'activité de la plante, celle-ci nous éclaire sur le travail par lequel le minéral se constitue. D'où viennent les formes constantes que prennent les cristaux, et qu'ils tendent à reprendre quand on les brise ou les dissout? Le concert harmonieux de mouvements par lequel se produit une plante n'est-il pas nécessaire pour que naisse cette fleur géométrique qu'on appelle un cristal? Est-ce que la science ne reconnaît pas des combinaisons, formées suivant des lois fixes, pour rendre compte de la naissance des composés chimiques? Est-ce qu'elle ne va pas jusqu'à retrouver dans ce monde de l'inorganique des espèces et des types analogues à ceux qui apparaissent dans le monde vivant? L'atome lui-même, qui fuit devant

nous et échappe à nos prises, est déjà un ensemble, un tout composé de parties, dont l'ordre seul explique les propriétés.

On objectera qu'il n'y a plus que le philosophe et l'ignorant pour s'étonner devant ces merveilles, où leur égoïsme naïf croit retrouver les procédés de l'art humain, où l'analyse scientifique ne voit que l'application des lois universelles et nécessaires d'un mécanisme aveugle. La physique et la chimie sont des chapitres qu'on a détachés momentanément de la mécanique ; les phénomènes qu'elles étudient se réduisent à des combinaisons spéciales de mouvement, où tout est fatal et passif. — C'est précisément parce que la science contemporaine, s'affranchissant de plus en plus des illusions de la représentation sensible, cherche à démontrer l'unité des forces physico-chimiques et à les ramener à un seul principe, le mouvement, que M. Ravaisson prétend retrouver, jusque dans ce qu'on appelle à tort le monde de la pure matière, le désir et la spontanéité. Les arguments de Zénon contre la possibilité du mouvement sont restés sans réponse, jusqu'au jour où Leibniz a montré qu'un corps qui se meut se distingue d'un corps en repos en ce qu'en chaque lieu qu'il occupe il tend à passer en un autre. Tout mouvement suppose donc effort et tendance. Mais ce sont là des idées métaphysiques que nous ne trouvons qu'en nous par la réflexion de l'âme sur elle-même, et ainsi c'est dans l'esprit que nous sommes amenés à chercher le principe du mécanisme. Si donc, en dernière analyse, tout se ramène dans l'univers infini des corps au mouvement, et que le mouvement ne nous soit intelligible que par sa direction, que par sa tendance vers un point déterminé, nous trouvons partout ce que nous avons découvert en nous-mêmes, une activité dont l'effort exprime une tendance et réalise un désir soulevé comme des profondeurs de l'être. « Les principes du mécanisme, dit Leibniz, ne « sauraient être tirés de ce qui est purement passif, géométrique ou « matériel... Pour justifier les règles dynamiques, il faut recourir à « la métaphysique réelle et aux principes de convenance, qui affec- « tent les âmes et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des « géomètres... La source du mécanisme est la force primitive ; autre- « ment dit, les lois du mouvement selon lesquelles naissent de cette « force les forces dérivées ou impétuosités découlent de la percep- « tion du bien et du mal ou de ce qui convient le mieux. » M. Ravaisson ajoute : « L'âme ainsi, du point de vue de la réflexion inté- « rieure, se reconnaît, plus ou moins différente d'elle-même, jusqu'à « ces extrêmes limites, où dans la dispersion de la matière toute unité « semble s'évanouir et toute activité disparaître sous l'enchaînement « des phénomènes. La nature est comme une réfraction ou disper- « sion de l'esprit. »

Avoir montré que tout ce qui est participe à une même nature et se soumet aux mêmes lois, ce n'est pas avoir résolu le problème que nous nous sommes posé. Le monde ne nous apparaît encore que comme une collection d'éléments semblables, mais indépendants, qui demeurent en présence sans s'unir. Pour que ces éléments deviennent parties d'un tout et se groupent en un organisme unique, pour que l'univers devienne un individu, et que brille enfin dans les choses cette unité lumineuse, que poursuit notre désir, et sans laquelle l'esprit aveuglé s'égare, il faut que tous les termes de la série infinie des êtres se subordonnent les uns aux autres en se coordonnant à une seule fin. Ce qui fait que nous sommes non pas un composé anarchique d'êtres superposés, mais une activité dont les manifestations constituent un seul et même être, c'est la hiérarchie de nos facultés, c'est la docilité des organes à recueillir et à exécuter les ordres de l'esprit. Dans la nature comme en nous, ce qui vaut moins est la condition de ce qui vaut mieux ; ce qui est s'explique par ce qui n'est pas encore, mais sera, l'action présente par l'idée qui doit être réalisée, par la perfection qu'enfantera l'avenir. Ce qui est est la matière de ce qui sera, et ce qui sera, c'est le meilleur, c'est qui doit être. « La nature offre partout un progrès constant du « simple au compliqué, de l'imperfection à la perfection, d'une vie « faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en « plus intelligible et intelligente tout ensemble. » Que nous considérions la succession des êtres dans le temps ou leur coexistence dans l'espace, nous voyons toujours la même loi observée : l'inférieur prépare le supérieur et lui est sacrifié dès qu'il est apparu. Éprise de la beauté, la nature monte d'un continuel élan vers elle et de plus en plus s'en approche dans ses formes ; mais, artiste habile, elle ne recommence pas sans cesse son œuvre sur un nouveau plan, défaisant pour refaire, multipliant la mort autant que l'existence. C'est de la vie même qu'elle fait sortir la vie supérieure, c'est sur la réalité qu'elle fait fleurir l'idéal. L'univers est donc un être immense qui se soulève sans cesse vers une fin plus haute, qu'il a préparée par tous ses efforts antérieurs, prouvant à la fois et son immense désir du bien et sa merveilleuse industrie.

Ainsi les individus sont vraiment des microcosmes ; le grand monde n'est que ce qu'ils sont : une tendance s'exprimant par une activité, un vivant dont l'amour de la perfection est l'âme. La loi qui, à tous les degrés de l'existence, subordonne les causes efficientes aux causes finales, et la pluralité des éléments à l'unité de l'être, est aussi la loi d'ordre qui de tous les êtres comme d'autant d'éléments compose un être unique, le κοσμος, ordre supérieur, qui comprend

tout autre ordre, harmonie totale en laquelle résonnent à l'unisson toutes les harmonies particulières, comme en une symphonie dont on entendrait à la fois, par une immédiate intuition, toutes les notes vibrer en accord.

Nous sommes arrivés à une conception qui satisfait pleinement l'esprit. Le monde est un drame bien fait dont tous les épisodes se tiennent et s'appellent, chacun gardant sa valeur propre. Platon avait tort de supprimer l'indépendance des individus, les renfermant dans des espèces, puis celles-ci dans des genres, puis les genres dans un genre universel : le monde est assez vaste pour que toutes les formes s'y étalent et s'y déploient librement. Tout être a sa raison suffisante dans le bien relatif qu'il réalise, et l'unité n'est pas un mélange, une confusion, mais une harmonie. Tout est lié, tout est entraîné dans l'ascension de la nature, qui s'élève vers l'acte le plus achevé : telle est la loi de continuité ; mais à cette loi il faut ajouter le principe des indiscernables qui la complète : l'individu existe pour lui-même en même temps que pour les autres, et ainsi, chaque être ayant sa valeur propre, son existence indépendante, tout en servant à l'apparition d'une réalité supérieure, se trouve unie à la plus grande richesse de formes la plus parfaite unité.

Le monde est un, mais la métaphysique semble plus que jamais éloignée de la science. Si le mécanisme est subordonné à la finalité, il est logique de reprendre les traditions du moyen âge et d'imposer au savant la recherche des causes finales. Les grands mathématiciens, qui ont été les grands philosophes, ne l'ont pas entendu ainsi. Pour eux, le monde est un traité de mécanique, et c'est la foi dans le développement inflexible des théorèmes qui leur a donné le courage de le déchiffrer. Platon prend pour éléments quelques idées simples et s'efforce de construire par leurs combinaisons les choses dans leur diversité ; Descartes espère trouver la géométrie analytique du monde entier, les formules algébriques de tous les êtres ; enfin l'inventeur du calcul infinitésimal ne rêvait-il pas lui aussi une mathématique universelle, qui s'imposerait à tous les esprits en s'exprimant dans une langue définitive ? A la suite de ces grands penseurs, la science contemporaine s'efforce de tout résoudre en éléments rationnels et de ramener les formes les plus hautes de l'existence à des complications de mouvements. Ou le monde n'existe pas pour l'esprit, ou il est un problème compliqué, mais mathématiquement résoluble. Prétend-on remplacer ces conceptions du génie par les rêveries ingénieuses « des causes-finaliers » ? faire commencer la philosophie à Bernardin de Saint-Pierre ?

La tâche que s'est proposée M. Ravaisson, c'est précisément de

répondre à cette objection. Quand la philosophie française, découragée par les progrès de la science, qu'elle regardait comme une invincible ennemie, se retirait dans la psychologie, où la science allait bientôt la poursuivre, M. Ravaisson, convaincu de l'impossibilité d'isoler l'âme du reste du monde et par suite de séparer la philosophie des études positives, s'est efforcé d'embrasser dans un même système le mécanisme et la finalité, c'est-à-dire de réconcilier la métaphysique et la science. Il l'admet avec les savants, l'entendement n'est satisfait que quand il a ramené les qualités à des quantités, que quand il a fait du monde un traité de mathématiques, dont il poursuit les théorèmes par une marche ininterrompue. Pour qu'il y ait science d'une réalité, il faut que tout en elle puisse se représenter sous forme de mouvements, dont les directions et les rapports soient explicables par les lois simples de la mécanique rationnelle. Mais, avant de déclarer que la métaphysique est l'ennemie née de la science, ne faudrait-il pas se demander s'il y a lieu d'admettre ce que l'on reconnaît comme une proposition évidente : l'antinomie du mécanisme et de la finalité? Que le mécanisme soit nécessaire à l'entendement, M. Ravaisson l'accorde; sur ce point, pas de discussion. Mais si la finalité pouvait seule rendre raison du mécanisme qui, en dehors d'elle, nous resterait inintelligible, ne pourrait-on pas dire que la science travaille pour la philosophie, et que chaque nouvelle preuve à l'appui du mécanisme ajoute un argument à la démonstration de la finalité. La science est-elle compromise par cette alliance? En suivant logiquement le mécanisme, elle arrivait à une contradiction : le moins produisait le plus, l'inférieur le supérieur. Partie de la considération des seules quantités, elle en venait ainsi à nier le principe d'identité, c'est-à-dire à démontrer elle-même que tout n'était pas quantité ou tout au moins qu'il n'y avait pas là de quoi rendre raison des existences. On objectera que l'expérience, comme le disait Aristote, est au-dessus de tous les raisonnements; que nous voyons sans cesse le supérieur sortir de l'inférieur, et que cette naissance est la loi même du progrès du monde. Faire naître le plus du moins est une contradiction ; or l'étude de ce qui est n'exige pas que l'esprit renonce à lui-même. Ce que nous constatons, c'est seulement que l'existence inférieure est la condition et la matière de l'existence supérieure. Les lois du mécanisme s'accorderaient complètement avec les lois de l'esprit, si l'on admettait que l'avenir est le but vers lequel marche le présent, et que le supérieur marque la direction dans laquelle l'univers est lancé. Le moins est une étape vers le plus, un moment du progrès vers le mieux. Fonder la science du monde sur le mécanisme pur, c'est donc, suivant M. Ravaisson, l'établir sur

une contradiction, c'est rendre la réalité inexplicable, le progrès inintelligible; admettre comme principe du mécanisme la finalité, compléter l'idée du mouvement par son indispensable achèvement, l'idée de direction, c'est concilier la science avec la métaphysique et du même coup donner à la première un inébranlable fondement. Ce qui inquiéterait à bon droit les savants, ce serait l'intervention inattendue d'une volonté arbitraire, produisant l'ordre par un concours miraculeux. On prévoit l'action d'une loi, on ne peut qu'attendre les décisions d'une Providence. Si brusquement l'univers peut être détourné de sa direction, tous les calculs de la science sont à refaire, chaque fois qu'il plaît à cette puissance capricieuse de donner une impulsion au monde. — Pour M. Ravaisson, le mécanisme n'est pas plus distinct de la finalité que le langage n'est distinct de la pensée qu'il exprime : le mot est nécessaire à l'idée, mais il n'existe que par et pour l'idée, et ce sont les lois de l'esprit qui font les lois des langues; ainsi le but ne peut être atteint que par le mouvement, mais le mouvement n'existe que par le but à atteindre, et la régularité des lois ne fait que traduire les démarches de la force intelligente. Supprimer la direction, c'est supprimer le mouvement; supprimer la finalité, c'est donc supprimer le mécanisme. « Il y a du géométrique « partout, mais partout aussi il y a du moral; » si la force motrice est l'amour du bien, et si le but poursuivi est le bien lui-même, le monde s'achemine vers le bien par la seule continuité du mouvement universel, obéissant à ses lois inflexibles, sans être détourné de sa route, sans être retardé ni hâté par l'action d'une puissance étrangère.

En résumé, l'œuvre de la science, c'est de rechercher les conditions de ce qui sera dans ce qui est, c'est de tenter l'explication universelle par un mécanisme aveugle de causes efficientes; l'œuvre de la métaphysique, c'est de s'attacher non plus à la lettre, mais à l'esprit, c'est de lever la contradiction qui semble le principe de notre connaissance de la nature [1], c'est de se faire non plus l'ennemie, mais l'alliée de la science. Pour qu'une fin soit réalisée, il faut nécessairement que certains moyens soient employés; il est légitime de déterminer la nature de ces moyens ; l'erreur est de croire que les moyens sont la cause de la fin pour laquelle seule ils existent. L'analyse des conditions du beau ne doit pas faire perdre le sentiment de la beauté. En réalité, comme le pensaient Aristote et Leibniz, la vraie cause efficiente, c'est la cause finale. Dans ce qu'ils affirment, les savants sont d'accord avec les philosophes, ce n'est que par leurs négations arbitraires qu'ils s'en séparent [2].

1. Production du supérieur par l'inférieur.
2. « Les mathématiques ne s'étendent qu'à la connaissance des quantités,

V

Il semble que nous ayons rempli le plan que nous nous étions tracé : le monde est un ; la philosophie, loin de se séparer de la science, la précède et la suit, la commence et l'achève. Mais, pour comprendre l'œuvre, ne faut-il pas connaître l'artiste, qui concentre tous les rayons du génie, dispersé dans ses créations? Si le monde est un drame bien fait, où toutes choses, marquant leurs pas au rhythme d'une musique divine, unissent et mêlent leurs mouvements sans les confondre, et d'un même élan, que semble attarder parfois le caprice de leurs jeux, s'entraînent l'une l'autre vers la perfection et la beauté, c'est que Dieu est le poëte. C'est sa pensée qui pense en nous, qui frémit dans tout ce qui est : car tout est âme, et toute âme est quelque chose de lui. Si Dieu s'est ainsi donné et communiqué à tous, n'est-ce pas qu'il est souverainement bon? Nous affirmons la bonté de Dieu non pas seulement par un besoin du cœur, mais aussi en vertu de la loi d'unité, loi suprême de l'esprit, qui préside à la métaphysique et à la science. Pour que tout soit vraiment un, il faut que le monde ne soit pas séparé de son principe; il faut qu'il y soit comme suspendu et qu'il trouve son éternel soutien dans la force attractive de son amour. Ou Dieu est présent en toutes choses par le désir qu'il suscite en elles, ou nous cherchons en vain une pensée unique qui relie les divers épisodes du poëme : l'univers n'est que l'histoire sans suite des révolutions d'un État mal gouverné. L'unité pourrait venir de la contrainte, mais la tyrannie ne met entre les êtres qu'une unité apparente qui cache mal la lutte et l'effort pour se séparer; seule la bonté absolue, seule la bonté suprême, par l'amour spontané qu'elle éveille en tout ce qui est, peut devenir l'âme unique du grand être que forment par leur union les citoyens de l'universelle patrie. Le Dieu de l'esprit humain n'est pas le Dieu cruel et fort de Michel-Ange, c'est le Dieu bon de la fresque de la *Magliana*, qui, se penchant vers les choses d'en bas, y jette un regard où l'indulgence se mêle au reproche, le regard d'un père à son fils, qu'il voit faiblir. C'est sans doute quand il se tourne ainsi vers l'univers, qu'il lui imprime une nouvelle secousse d'amour, un nouvel élan vers la perfection.

L'unité n'est pas encore pleinement atteinte. Sans doute le monde a sa cause et sa fin en Dieu, mais il semble un être distinct, une

« mais elles ne s'inquiètent point de la qualité, laquelle est la beauté des ouvrages de la nature et l'ornement du monde. » (Léonard de Vinci, cité par M. Ravaisson, *Rapport sur l'enseignement du dessin*, p. 9.)

sorte de matière indépendante, qui se prête à l'action divine, comme le marbre docile à la main du statuaire. Tous nos efforts ne peuvent-ils donc aboutir qu'au dualisme? Si l'œuvre du poète est une juste image du monde, peut être son génie est-il aussi comme le symbole de l'activité créatrice de Dieu? Le génie, s'il faut l'en croire, garde de ses créations le sentiment d'une mort relative; c'est qu'en effet engendrer, c'est mourir, pour revivre en une œuvre différente de soi; c'est se sacrifier, s'anéantir partiellement, faire un être avec sa vie. Dans la génération inférieure des corps par les corps, la plante et l'animal voient souvent leur existence tout entière s'évanouir, et l'homme même retombe comme affaissé sur lui-même. Créer, c'est donc mourir : cette loi de la terre est la loi suprême qui nous donne enfin l'unité absolue que nous cherchons. Nous sommes les fils de l'amour et par suite de la mort de Dieu. Le monde est le produit du suicide partiel d'un être éternel. Cette mort volontaire de la divinité, c'est la vie de la nature, dont le progrès est le lent réveil de la pensée divine. « On ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure « à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination « volontaire, par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint, pour ainsi dire, quelque chose de sa toute-« puissante activité... Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce « néant relatif qui est le possible; c'est que ce néant, il en a été « d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en « quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*sese « ipsum exinanivit*), il a tiré par une sorte de réveil et de résurrec-« tion tout ce qui existe. » Ainsi on peut atteindre l'unité absolue, en maintenant l'existence des êtres individuels, affirmer avec les panthéistes que tout est Dieu, sans nier sa personnalité distincte et sans confondre l'idéal avec la réalité.

Toutes les vérités antécédentes s'unissent en cette vérité suprême, comme des rayons en un foyer unique : l'esprit est à la source de toute lumière. C'est l'unité de l'essence dans la réalité qui fait l'unité de la pensée dans nos intelligences. « Dieu sert à entendre l'âme, qui sert à entendre la nature. » Si, par l'examen de nous-mêmes, nous découvrons dans les lois de notre activité les lois des choses, c'est que nous ne sommes pas seulement un être individuel, mais aussi l'être divin, qui s'éveille à la connaissance réfléchie de sa propre essence; si à tous les degrés de l'existence, dans la puissance volontaire de l'homme comme dans les mouvements instinctifs de l'animal, dans les sensations obscures et dans les frémissements de la plante sur sa tige, comme dans l'entêtement du minéral à répéter toujours la même pensée, nous avons saisi la présence d'une

âme, dont le désir d'une perfection relative constitue tout l'être, c'est que tout ce qui est est quelque chose de Dieu et participe de sa nature ; si les mouvements du corps expriment les volontés de l'âme, si l'inférieur se fait le docile instrument du supérieur, si l'univers devient ainsi un être unique, dont les organes multiples répondent à l'appel d'une seule et même pensée, c'est qu'en tout au souvenir de ce qui fut s'allume le désir de ce qui doit être ; si le fond de toute âme, le principe de toute énergie, est l'amour mystérieux, qui doit posséder déjà ce qu'il cherche, c'est que le fond de l'être est la beauté, parce que le fond de l'être est Dieu, mais la beauté relative qui se souvient d'avoir été la beauté absolue et s'efforce de l'exprimer encore, mais Dieu atténué, diminué, qui veut se retrouver et remonter à sa splendeur première.

VI

L'homme est compris dans le monde, et les principes des choses ne sont universels qu'à la condition de s'étendre à sa nature morale. Pythagore et Platon n'ont qu'une loi pour le gouvernement des individus, des cités et des cieux. Le *clinamen* du monde épicurien devient en nous la liberté. Le stoïcien n'est qu'un élément et ne doit être qu'une image en raccourci du grand tout sympathique à lui-même. Spinoza commence l'*Éthique* par la théorie de la substance. Toute philosophie est une morale ; toute conception de l'univers est une conception de l'homme et de ses destinées. Pour M. Ravaisson, le monde vient de Dieu, retourne à Dieu ; il est quelque chose de Dieu ; il est un être dont les éléments multiples se heurtent, s'entrechoquent : c'est le mal, c'est la guerre, mais dont l'âme d'abord hésitante de plus en plus se révèle à elle-même dans sa loi d'harmonie, de plus en plus coordonne ses forces diverses et s'efforce de mettre fin aux discordes intestines qui la troublent et la déchirent. L'homme est un être, il est aussi quelque chose de l'être, c'est en lui que l'esprit universel prend la plus claire conscience de sa nature et de ses destinées ; c'est à lui qu'il appartient de donner l'exemple, de marquer la route, et dans le présent de faire pressentir l'avenir, en créant en lui et autour de lui, dans son âme et dans la société, cette harmonie, qui est la loi et la fin des choses. L'homme peut défaillir à sa tâche ; il peut retourner en arrière, au point de départ de la nature, au désordre, à la confusion ; il peut réduire ainsi l'esprit même à la matière, ce principe de toute beauté à je ne sais quel chaos de forces en lutte, se perdant dans toutes les directions. C'est l'état de l'âme livrée à l'égoïsme. Elle ne domine plus, elle est dominée ; elle cède

à tout désir qui naît, elle va vers tout objet qui la tente ; livrée à l'incertitude des fascinations passagères, marchant sans trêve et sans but, perdue, dévoyée, elle est jetée sans guide à travers la vie ; sans avancer d'un pas, elle s'épuise dans ce mouvement perpétuel et en tous sens ; à vrai dire, elle n'existe plus; tout ce qu'elle avait d'énergie s'est dispersé dans les puissances inférieures, dans les habitudes tyranniques, qui tour à tour, selon des résultantes imprévues, entraînent tout l'être : c'est la folie d'un ciel sans soleil, où les astres, sortant sans cesse de leur orbite, attirés, repoussés, déchaînés à travers l'espace, iraient se précipitant au hasard d'attractions capricieuses.

Si l'homme veut connaître clairement ses destinées, que par la science il aille de plus en plus des phénomènes qui passent aux lois qui demeurent, de la diversité des êtres en lutte à l'esprit de paix qui s'efforce de les concilier ; que par la contemplation des œuvres de l'art, auxquelles l'esprit humain confie ses plus chères espérances, il pressente les joies d'un monde où aurait triomphé l'harmonie ; que surtout par la conscience réfléchie de lui-même il saisisse dans sa réalité intime le principe spirituel qui seul, comme il fait l'ordre dans la nature et la beauté dans l'art, peut faire le bonheur et la vertu dans l'homme. La morale ne prétend pas s'imposer par violence. L'âme est un principe d'harmonie, elle est toute beauté, et c'est dans la beauté qu'elle trouve son aliment et sa vie ; elle ne peut y renoncer sans renoncer à elle-même, sans s'anéantir par le désordre qui la disperse et la ramène au néant relatif du monde de la matière. Puisqu'elle est le bien, pour réaliser le bien, qu'elle se réalise elle-même : la vertu est sa loi, son bonheur, sa réalité; Socrate et Platon disaient vrai, il suffit de connaître la vertu pour la vouloir et pour l'aimer : elle a l'irrésistible séduction de la beauté. Quand, toutes les actions étant en accord, la vie entière forme un ensemble, dont les parties continues se répondent et s'achèvent, une œuvre d'art, construite peu à peu par les efforts successifs d'une pensée sûre d'elle-même et de l'œuvre qu'elle veut accomplir ; quand, subordonnées à l'unité de l'esprit, les puissances inférieures au lieu de se séparer s'unissent, et qu'en une même direction convergent toutes leurs énergies, alors dans cette concorde l'âme, avec la vertu, trouve la plus grande force, et avec la plus grande force, par la conscience de cette existence concentrée, la félicité la plus parfaite; alors aussi semble être descendue en nous la beauté sereine des nuits étoilées, où dans l'éloignement infini, tous les détails ayant disparu, le tumulte des désordres réels n'arrivant plus jusqu'à nous, pour un instant est réalisé le rêve de l'universelle harmonie.

Livrés à l'anarchie des désirs contradictoires, les hommes vont au hasard, dans toutes les directions, forces brutales déchaînées, qui se rencontrent, se heurtent, s'écrasent ; la guerre de l'individu contre lui-même devient la guerre de tous contre tous. L'âme belle n'est plus éprise que de beauté, et c'est ainsi qu'en elle fleurit spontanément l'amour des autres, car la société, c'est l'union, et l'union, née de l'accord des âmes, c'est encore la beauté. L'homme, fragment du monde, participe à ses lois, dont la loi morale n'est qu'une déduction ; s'il est l'image du grand monde, plus encore il en doit être le modèle, puisqu'il en est la créature la plus haute. C'est dans l'âme individuelle que nous prenons conscience des lois de l'être ; n'est-ce pas dans cette société d'amour que se révèle la grande espérance des destinées universelles. L'union volontaire dans la charité n'est-elle pas la perfection dernière, dont n'est encore que l'ombre l'unité sous la contrainte d'une loi inviolable ? Si c'est assez de la beauté d'un corps pour nous faire perdre, ne fût-ce qu'un instant, le sentiment de nos douleurs présentes, si c'est assez pour nous ravir à nous-même de cet amour des éléments matériels, qui semblent se concerter et s'associer librement dans une forme d'élection, n'est-ce pas qu'il y a là tout à la fois et le symbole et la prophétie du grand jour où Dieu retrouvera tout ce qu'il a anéanti de lui-même dans la vie et dans la béatitude d'une infinité d'êtres unis mais distincts, du jour où, dans le concert des âmes individuelles, toutes en accord avec elles-mêmes et avec Dieu, s'entendra l'harmonie vraiment divine, cette musique spirituelle, cet hymne éternel des anges, rêves du mysticisme.

Telle est l'œuvre de M. Ravaisson. Ce qui frappe tout d'abord, c'est la logique de cette conception. Tout y découle d'un principe unique : étant donnés Dieu et son acte créateur, la nature et les lois des êtres s'en déduisent comme les conséquences d'un premier théorème. Peut-être l'auteur pousse-t-il un peu loin l'art de dissimuler cette logique partout présente, puisqu'on en a parfois, non sans quelque naïveté, déploré l'absence. La beauté réalisée tient sous le charme et ne laisse pas le loisir de déterminer ses conditions ; elles existent pourtant, et l'esprit attentif les découvre. Ne soyons donc pas dupes de l'emploi fréquent du mot peut-être, de l'apparente négligence de prouver, de l'hésitation à affirmer les conséquences après avoir établi le principe. Il semble que M. Ravaisson, par respect pour celui qui le lit, propose ses idées à la liberté plutôt qu'il ne les impose à l'intelligence, qu'il cherche à persuader plutôt qu'à convaincre, et que, semblable à son Dieu, il ne prétende attirer à sa doctrine que par la beauté qu'il met en elle. Le philosophe a pensé l'œuvre, mais l'artiste a pris la

plume, « qui laisse partout sur son passage une trace de beauté [1]. »

Saisir par l'intuition de l'être individuel l'être universel, surprendre ainsi dans l'âme le secret de l'existence des choses, la soumission de la force à l'amour; trouver enfin dans l'unité de la nature et de Dieu la raison de cet accord universel des êtres, affirmé *a priori*, démontré par la possibilité de la science et par son perpétuel progrès, tel est le résumé de cette philosophie. Il semble que, dans son long commerce avec les statues de la Grèce, l'auteur ait recueilli les confidences de ces êtres de marbre : ils sont des individus, mais en même temps ils sont des lois ; ainsi l'âme, qui est individu, est type et donne des révélations sur la vie universelle. La science veut rejeter la beauté du monde, n'y laisser que les luttes de la force aveugle et sans guide : M. Ravaisson concilie la force et la beauté dans l'amour. N'est-ce pas encore à la statuaire antique qu'il doit le plus beau symbole de cette doctrine [2] ? Solitaire et mutilée, la Vénus de Milo se dressait dans sa fierté de statue : on eût dit d'une beauté faite pour susciter de grands efforts en inspirant de grands amours, qui se fût trahie elle-même et la nature, en se retirant dans la solitude d'une âme égoïste. Était-il possible que la plus belle des déesses en fût la moins aimante? C'était une vieille légende des poèmes antiques que l'amour du Dieu de la force pour la déesse de la beauté : légende que les sculpteurs racontaient dans le marbre, en rapprochant en un même groupe Mars et Vénus. Le groupe était brisé, la force semblait infidèle à la beauté. M. Ravaisson a montré que ces amants dès l'éternel ne devaient être séparés ni dans la réalité ni dans l'art. Ce sont deux amants fidèles qui se pénètrent jusqu'à se confondre : tout est par la force, tout est pour la beauté, et la force dans ce sacrifice d'elle-même, ne se distingue plus de la beauté qu'elle réalise. Le dieu de la guerre décide du sort de la bataille, que se livrent les éléments dans le champ de l'espace infini, mais c'est le sourire de la déesse qui désigne les vainqueurs, et si la force combat, c'est la beauté qui prend le titre de victorieuse (*Venus Victrix*).

VII

Pour juger une philosophie, ce qu'il faut examiner d'abord, c'est la méthode. M. Ravaisson part de cette idée que l'esprit est fait pour entendre les choses, que les choses sont faites pour être entendues par l'esprit. La véritable explication de l'univers serait donc celle

1. Secrétan, *Bibliothèque universelle* et *Revue suisse,* novembre 1868.
2. M. Ravaisson a établi que la Vénus de Milo faisait partie d'un groupe, et que ses bras brisés attachaient le baudrier de Mars, qui se tenait près d'elle.

qui, répondant à la réalité, compléterait son accord avec les phénomènes par son accord avec la pensée. Cette confiance de l'esprit en lui-même domine toutes les doctrines du passé. De nos jours seulement, on a prétendu que la science n'avait pas besoin de prouver sa légitimité : nous l'accordons; mais, par le fait seul qu'elle se constitue, elle est possible, et cette possibilité suppose un rapport entre l'esprit qui conçoit et l'objet qui est conçu. Les sciences positives forment le milieu de la science totale; elles supposent nécessairement des principes et permettent des conclusions qui les dépassent. Si les positivistes étaient conséquents, au lieu d'être les savants ardents et convaincus que nous connaissons, ils ne seraient que des hommes *positifs*, satisfaits de la science d'un jour qui leur permettrait de vivre. Nier toute métaphysique, c'est nier le principe d'intelligibilité, et nier ce principe, c'est compromettre la valeur de la science. Or ce qui nous est intelligible, c'est l'ordre. Chaque science consiste à unir sous des lois générales des phénomènes multiples, à créer une harmonie partielle; la science totale consisterait à soumettre tous les phénomènes à un principe unique, à créer l'harmonie totale. Plus ou moins, l'homme travaille toujours pour la beauté. Toute induction est d'abord une hypothèse, qui ne se recommande que par la puissance d'ordonner qui est en elle. Dans les sciences positives, la vérification est directe, immédiate : l'hypothèse est confrontée avec les phénomènes, qui témoignent pour ou contre elle. En métaphysique, on prétend moins constater ce qui est qu'en chercher la raison ; la vérification par les phénomènes n'est plus qu'approximative : diverses théories se présentent pour expliquer un seul et même objet. L'hypothèse se défend elle-même : c'est sa beauté qui la juge. Plus elle embrasse de phénomènes divers dans son unité féconde, plus elle est riche et simple, multiple et une, plus elle est vraie. Ou la métaphysique ne peut pas exister, ou elle n'est qu'une hypothèse que sa puissance d'ordonner légitime. La théorie définitive serait celle qui répondrait aux besoins de l'esprit et aux exigences de la réalité, la plus simple et la plus complexe, c'est-à-dire la plus belle. Reprocher à M. Ravaisson d'avoir cherché le beau plutôt que le vrai, c'est lui reprocher d'avoir tenté une métaphysique, car en métaphysique la vérité ne se distingue plus de la beauté.

Que M. Ravaisson, en recherchant avant tout l'unité, ait repris la tradition des maîtres et suivi la méthode de toute philosophie, qui ne se borne pas à amasser des matériaux, c'est ce qui nous semble incontestable; est-ce à dire que sa méthode nous paraisse en tous points définitive? Les développements qu'elle a reçus et auxquels il a lui-même applaudi, sans les accepter peut-être, nous en parais-

sent les plus justes critiques. Comme il arrive presque toujours, ce sont moins les adversaires que les partisans du système qui en ont révélé les lacunes. — Nous l'avons vu, tout repose sur l'intuition de l'âme, qui par une vue directe saisit dans ce qu'elle est ce qui est, dans le mode particulier de son activité, subordonnée à l'amour, la loi universelle, qui soumet le mécanisme à la finalité et étage les êtres selon une hiérarchie savante. — Or, sans nier cette intuition, en admettant même qu'on puisse la prendre pour point de départ d'un enseignement dogmatique, qui veut avant tout la clarté, n'est-il pas dangereux de commencer par l'indémontrable, par l'arbitraire, et d'établir ainsi la philosophie sur une proposition à laquelle tout adversaire a le droit d'opposer une négation irréfutable, s'il est de bonne foi? Un système n'est plus alors que la perpétuelle affirmation d'une pensée fière d'elle-même. L'exposition d'une doctrine ne doit pas être pour les adeptes, mais pour des esprits libres qu'il s'agit de convaincre. La facilité de l'intuition à justifier toutes les hypothèses, à résoudre les problèmes les plus compliqués, loin de la défendre, la condamne : elle enlève l'envie de chercher et le plaisir de découvrir. En trois intuitions, tout le domaine de la philosophie est parcouru. D'ailleurs c'est toujours dans des actes déterminés qu'on prend conscience de l'âme et de ses puissances, c'est dans ces actes qu'il faudrait étudier sa nature : la théorie de Stuart-Mill sur la formation de l'idée du moi pourrait peut-être servir de point de départ à une démonstration de la réalité de la force intime. M. Ravaisson n'a fait que la métaphysique de sa philosophie [1]. — M. Lachelier n'a pas été séduit par les facilités de la méthode intuitive : il veut qu'on s'attache surtout à établir les principes, en y montrant l'immédiate et nécessaire expression des lois de l'esprit humain, les conditions mêmes de la science et de la pensée. Lui aussi se pose la grande question, qu'on peut appeler le problème philosophique du XIX[e] siècle, la conciliation de la métaphysique et de la science, lui aussi subordonne les causes efficientes aux causes finales ; mais, en acceptant cette solution, il cherche à la déduire de principes incontestables. Partant de l'analyse de la pensée, il ne laisse le choix qu'entre le scepticisme le plus nihiliste ou l'affirmation des deux grandes lois qu'il regarde comme les conditions de l'existence de l'esprit et des choses. Peut-être M. Ravaisson répondrait-il qu'on ne démontre pas ce

1. Encore, pour être juste, faut-il reconnaître que la thèse sur l'habitude, bien que surtout métaphysique, est un premier pas dans la voie que nous indiquons. On peut se reporter aussi à la critique des systèmes positivistes dans le *Rapport* de 1867.

qui se montre, qu'on ne prouve pas le beau, qu'on l'éprouve : sans rien refuser à l'idée du beau, il est possible de corriger ce que la *méthode esthétique* pourrait avoir d'inquiétant pour les esprits scrupuleux en disant : La vérité métaphysique est une beauté qui se prouve. *Philosophie, poésie sophistiquée*, disait Montaigne.

Après la méthode, un second point a soulevé beaucoup d'objections et donné lieu à plusieurs tentatives : c'est la question de la liberté. Nous présenterons l'objection dans toute sa force. Le moral est partout, dit-on; la vraie moralité n'est nulle part. Dans un élan d'amour, Dieu a créé le monde par son anéantissement, comme une flamme qui, renonçant à son propre éclat, s'éteindrait elle-même : l'origine des choses est sa mort partielle, leur progrès est sa lente résurrection. C'est toujours lui qui partout présent, partout actif, se cherche et se retrouve : l'individu n'est que l'apparence, il n'agit pas, il est agi. Mieux vaut être homme que Dieu à ce prix. — En second lieu il n'y a de véritable amour que l'amour d'élection. Seule la passion s'impose fatalement à l'homme, qui dans l'élan irréfléchi du désir s'abandonne sans résistance. Or l'amour qui domine notre activité semble irrésistible, et nos actes ne font qu'exprimer la nécessité intérieure qui nous emporte vers le bien. Toute notre liberté consiste à prendre conscience de cet entraînement vers la beauté, et à jouir de notre propre perfection : mieux vaudrait la mériter. Ce n'est pas tout : l'esprit souffle où il veut ; nous recevons notre caractère, nous ne le faisons pas. L'optimisme universel corrige ce qu'a de cruel dans certaines doctrines religieuses cette théorie de la grâce, qui fait des gens de bien les privilégiés, des méchants les maudits d'un Dieu capricieux : mais le mal et l'effort, qui sont des faits, restent sans explication. « Cette doctrine a l'attrait de la sérénité, mais nous n'y trouvons pas les moyens d'expliquer la sainteté « du devoir, ni le drame orageux de la destinée. Si tout obéit à « l'attrait de l'amour, d'où vient la lutte, d'où vient la haine, d'où « vient l'histoire, d'où vient le mal? Suffit-il de dire que, « sous les « désordres et les antagonismes de la surface, tout est grâce, amour « et harmonie, » lorsque rien ne fait comprendre l'origine de ces « antagonismes et de ces désordres?... Pour serrer de près la réalité, « pour en saisir les grands antagonismes, pour atteindre au terrible « sérieux de la vie, pour arriver à l'histoire, il ne suffit pas de l'amour, « il faut aussi comprendre la haine, et pour cet effet, dès l'origine et « partout, il faut déduire l'amour de la liberté et non pas l'inverse. « Toute nature a le fait pour antécédent. Je suis ce que je veux, « tel est le dernier mot et le premier[1]. »

1. Th. Secrétan, *Bibliothèque universelle* et *Revue suisse*, novembre 1868.

En présence de ces problèmes derniers, c'est un devoir de se recueillir, c'est un droit d'avouer son trouble et de laisser passer le premier vertige avant d'en affronter la solution. Il ne nous appartient pas de trancher le débat : mais peut-être M. Ravaisson demanderait-il à interroger ses adversaires à son tour. — Question pour question. Qu'est-ce que c'est que cette liberté, dont vous faites si grand bruit? Est-ce une puissance indifférente, qui n'est rien encore, qui peut tout devenir? Votre liberté se confond alors avec la force physique, et, si tout vient d'elle, le monde est l'œuvre d'un mécanisme aveugle. Mieux vaut la fatalité du bien que cette lutte de forces s'équilibrant au hasard. Admettez-vous que la perfection soit la fin vers laquelle tende la liberté? Alors cette liberté, qui n'est plus que la cause efficiente, se subordonne au bien, qui est la cause finale, et vous voici contraints d'avouer que l'effort est en raison directe de l'amour, qu'il ne s'en distingue pas plus que le mouvement de sa direction. — Mais alors l'individu n'est plus rien. — Pourquoi? Cet amour, c'est ce qu'il y a de plus intime, de plus personnel, c'est l'âme même, se saisissant dans sa nature et dans ses lois, dans son origine et ses destinées. — Mais cet amour est fatal; c'est une impulsion, un entraînement; c'est une possibilité d'actes qui se déroulent nécessairement. Nous ne marchons pas, nous sommes poussés. — Toute âme contient en germe une fleur de beauté qu'un effort spontané plus ou moins y fait épanouir. Préférez-vous à cette éclosion naturelle du bien les combinaisons et les réussites des forces aveugles? Votre liberté est peu aimable; c'est bonheur qu'elle n'existe pas. Où est l'individu libre qui se crée lui-même, qui n'est que ce qu'il veut? Ignorez-vous les inégalités natives, les malédictions originelles, la solidarité dans le bien comme dans le mal? L'homme n'est pas distinct des hommes; les hommes ne sont pas distincts du monde, ni le monde de Dieu. — Mais sans le libre arbitre, puissance indéterminée, qui ne subit que les lois qu'elle crée, que devient l'histoire avec ses incertitudes, ses erreurs en tous sens, ses élans soudains, ses reculs inattendus? — Le monde actuel n'est que l'histoire de la lente résurrection de Dieu. C'est au milieu des luttes et des combats, sous le stimulant de la douleur, que se réveille la conscience divine. Qui dit progrès ne dit-il pas erreur, défaillance, relèvement, le bien après le mal et par le mal? — Mais, sans le libre arbitre, que devient la responsabilité? Le méchant est une victime du destin. — Si cet homme fait le mal, c'est qu'il est le mal; les motifs auxquels il obéit ne sont pas distincts de lui-même. Vous supposez à tort dans l'individu je ne sais quelle puissance indifférente, restant en dehors des actes qu'elle accomplit. —

Mais nous ne voulons pas perdre le droit de mépriser ou de haïr. — Je hais l'être mauvais, parce qu'il est le mal. Comme la beauté m'enchante, la laideur m'est odieuse; rien qu'à la considérer, cette discorde envahit mon âme et menace de la détruire, en troublant ses harmonies intérieures. — Mais si cet être est le mal, votre haine est sans pitié. — Craignez-vous maintenant que nous haïssions avec trop de violence? La justice n'exclut pas la miséricorde. Il n'y a pas de condamnation définitive; la haine se mêle de pitié et d'espérance : de pitié pour l'être coupable, parce que sa laideur morale, avant d'être douleur pour les autres et désordre dans le monde, est sa propre folie, sa propre ruine, le suicide de son âme; d'espérance aussi, parce que cet être étant quelque chose de Dieu, sa nature n'est pas le mal absolu, parce qu'il y a bien de l'ignorance dans sa faute, parce qu'un jour viendra où, comme ces silènes antiques qui, dans leur poitrine entr'ouverte à la place du cœur laissaient voir l'image d'un dieu, toutes ténèbres s'étant dissipées, il réapparaîtra Dieu dans sa splendeur originelle.

Quel que soit le jugement qu'on porte sur les opinions particulières de M. Ravaisson, ce qu'il faut garder de lui, c'est cet esprit même, c'est ce sentiment de l'unité, c'est son amour du beau, par lequel il rappelle les philosophes de la Grèce. Au moment où, renonçant à l'étude de l'homme pour faire de la psychologie, à la métaphysique pour faire de la théodicée, l'Ecole écossaise se déclarait indépendante des sciences positives et prétendait isoler l'homme, comme un être miraculeux, sans rapport avec la nature, qui nourrit son corps et l'aide à faire son esprit, M. Ravaisson, peu satisfait de ce monde divisé d'avec lui-même, a montré que l'homme était corps et âme, et que les mutuelles réactions de ce qu'on regardait comme deux êtres distincts attestaient leur commune nature. Dès lors la philosophie n'avait pas à sortir de la réalité, mais à vivre en elle et par elle : son œuvre était de préparer la science en la légitimant, et de la confirmer en établissant l'accord possible des prétentions de l'esprit et des nécessités naturelles. Peut-être en reviendra-t-on à reconnaître avec lui ce dont on ne doutait pas au temps de Descartes et de Leibniz, que la philosophie et la science sont des alliées naturelles, et que le véritable empirique est celui qui, plein de confiance en ce qui est, cherche dans les faits la loi, dans l'expérience la raison, parce qu'il ne doute pas de l'accord de l'intelligence avec la réalité.

G. SÉAILLES.

NOTES ET OBSERVATIONS

LA CONSCIENCE SOUS L'ACTION DU CHLOROFORME

Un gradué de l'Université que ses études en psychologie et en philosophie ont rendu capable de se bien rendre compte de la portée de ses expériences m'a fourni le récit suivant des sentiments et des idées qui lui survinrent pendant qu'il avait perdu conscience et pendant que la conscience lui revenait.

Mon correspondant, qui se dit très-sensible à la beauté féminine, explique que « la jeune fille » nommée dans le cours de sa description lui était inconnue; il l'avait rencontrée dans le train en venant à Londres chez le dentiste. Il dit que son système résista tellement à l'influence du chloroforme qu'il fallut vingt minutes pour amener l'insensibilité; il éprouva donc pendant un temps plus long que cela n'a lieu d'ordinaire une hyperesthésie partielle au lieu de l'anesthésie.

Après avoir spécifié les sensations terribles qui se produisirent bientôt, il continue ainsi : « Je commençai à éprouver une terreur telle qu'elle m'eût paru impossible auparavant. Je fis un effort involontaire pour quitter la chaise, et ensuite je m'aperçus soudain que mes regards se perdaient dans le vague. Tandis que mes poumons s'embarrassaient, les objets extérieurs dans la chambre avaient disparu, et j'étais seul dans les ténèbres. Je sentais s'appesantir sur mon bras une force qui n'agissait pas comme « la main » du chirurgien, mais simplement comme une pression extérieure; elle me maintenait; ce fut elle qui vainquit toute résistance et ce fut le dernier phénomène défini (odeur, son, vision ou toucher) en dehors de mon corps dont je me souvins. Immédiatement après, je fus saisi

et accablé par une détresse intérieure. Je pouvais sentir toutes les cellules à air qui luttaient avec des spasmes contre une pression terrible. Dans cette lutte, elles semblaient se séparer violemment dans toutes les directions, et j'éprouvais partout des torsions terribles; en même temps l'*ennemi commun*, sous la forme de cette pression de fer, se maintint avec une force de plus en plus irrésistible dans chaque coin et crevasse de la scène.

Voici à peu près ce dont j'avais alors conscience : je percevais uniquement une scène isolée de torture où régnaient un sentiment de terreur inconnu jusque-là et ce que j'ai entendu nommer depuis « unité de la conscience »; celle-ci resta sur la scène jusqu'au moment même où les pulsations du cœur devinrent imperceptibles. Je dis « scène », parce que je reconnaissais différentes parties de mon corps et que je sentais une dissemblance entre la douleur éprouvée par l'une des parties et celle éprouvée par l'autre. Les convulsions dans les poumons augmentaient d'intensité, et en même temps un bruit s'éleva. Un mugissement confus éclata dans mon cerveau, des tambours innombrables commencèrent à battre au fond de mon oreille, jusqu'à ce que la confusion se changea en battements terribles; chaque battement me blessait comme une massue tombant à coups répétés sur le même endroit....

A partir de ce moment, mes poumons me laissèrent en repos, et j'ignore comment la lutte finit. Je sentais avec un soulagement relatif qu'en tout cas *une* force avait triomphé et que les déchirements avaient cessé. La grande et étrange frayeur qui s'était complétement emparée de moi, quand je me sentis suffoquer, avait également disparu. Il ne restait que les battements violents dans les oreilles et les pulsations précipitées du cœur. Les battements peu à peu devinrent moins douloureux et moins bruyants; je me souviens d'avoir reconnu avec satisfaction qu'un des désordres les plus pénibles avait cessé. Mais, tandis que le tonnerre s'assourdissait ainsi dans l'oreille, mon cœur éclata tout à coup avec violence; cette sensation fut plus forte que toutes les précédentes. Il y avait là le choc d'une machine chauffée à toute vapeur et comme un globe de feu qui sautait de place en place avec une vitesse croissante et qui me frappait avec une force surhumaine; à chaque instant, je sentais le fer pénétrer dans mon âme; c'en était fait de moi. Ce *moi* n'était rien de plus que ce cœur enflammé et l'espace clos dans lequel il portait ses coups; le reste du *moi* hors de ce foyer ne m'était plus sensible. Chaque coup causait une douleur infinie à la chair contre laquelle il frappait et qu'il venait brûler; il y avait la radiation d'un lingot en fusion dans le creuset. Ensuite cette chaleur insupportable

diminua ; il n'y eut plus qu'un mouvement oscillatoire de moins en moins rapide et non douloureux. Je n'avais plus conscience de rien, sauf de ce corps chaud et vibrant. C'est tout ce qu'il restait de moi, et aucune autre espèce de mouvement n'attirait mon attention. Puis survint un sentiment vague de repos infini dans un air immobile, ensuite plus rien.

... Ce silence qui aurait pu durer toujours dans cette obscurité, se rompit. Le repos était complet dans ce vide ; toutefois *quelque part* il y avait quelque chose qui pesait lourdement ; cela détonnait dans ce calme et devenait toujours plus discordant, plus sensiblement lourd ; c'était une pression accablante ; elle s'accroît, et même avant que j'eusse le temps de m'étonner du désagrément causé par cette interruption du calme parfait où j'étais, elle apparut comme quelque chose d'indiciblement cruel et douloureux. Pour un instant, il n'y eut plus que cette présence profondément cruelle et l'aperception que j'en avais. C'était quelque chose d'affreux au delà de toute expression ; je l'éprouvais comme une injustice surhumaine; mais cette apparition avait été précédée d'un calme si complet que je ne sentis pas la moindre disposition à faire la moindre remontrance. ... Cela empira... Au moment où la cruauté et l'injustice devinrent tellement insupportables que je pouvais à peine les endurer, soudain elles se changèrent en une douleur lourde, envahissante ; tout mon corps n'était qu'une blessure vive, et la souffrance plongeait au plus profond de mon être. Je sentais comme *une* masse d'atomes sympathiques et, à chaque lancement de la douleur, chacun d'eux était poussé par une pression vigoureuse sur les autres : tous étaient excessivement sensibles et se dérobaient à la blessure, mais il n'y avait pas de refuge. Un peu auparavant, j'avais simplement *ressenti* cette attaque cruelle dans une passivité inerte; maintenant, une douleur plus pénétrante survint. Pour un instant, tous mes atomes formèrent une masse solide d'acier dans une agonie intense, et alors à ce terme extrême quand tout allait finir, il se fit une réaction. Il y eut une détente; je me sentis soulagé en exprimant du fond de mon être moins un cri de plainte qu'une sorte d'imitation lamentable de ma douleur; en fait, le sentiment de la douleur avait passé *en dehors de moi;* je l'*entendais* comme un gémissement très-bas, très-naturel....

L'instant après, nouveau changement; jusqu'ici la douleur était partout ; maintenant, rapidement concentrée, elle s'amassa (comme du mercure), et soudain je la perçus comme *localisée à droite.* En même temps que je perçus cette localisation, je sentis naître un commencement de résistance dans les autres parties (tout ce que

j'en savais, c'était qu'elles étaient d'autres parties) d'où la douleur s'était retirée. La douleur elle-même était aussi intense, peut-être plus vive, mais d'autre part j'en avais un sentiment plus vif; mon gémissement n'était plus une simple et fidèle représentation au dehors de ce qui se passait en moi; j'éprouvais vaguement que je faisais un appel à la sympathie; — à qui ou à quoi, je ne savais, car il n'y avait là ni chose ni être humain. J'allais pousser un gémissement plus fort au moment où une pression nouvelle et terrible pénétrait en moi, quand, en face de moi, à la *gauche* de ma douleur, apparut cette jeune fille avec ses pieds mignons et ses jolis bas bruns de Zingari... Je sentais aussi distinctement que si quelqu'un me l'eût dit haut que je ne devais pas crier, que ce n'était pas le moment.

Alors survinrent le froid et les convulsions de l'agonie, qui m'agitèrent deux ou trois fois; c'était si horrible que la jeune fille s'en alla; il ne restait en moi que l'obscurité et cette douleur immense qui me torturait le côté droit. Une force de fer comme celle d'un million de chevaux me tenait; on me soulevait de l'endroit où j'étais, tandis que je me semblais à moi-même une autre force d'un million de chevaux qui ne voulait pas être soulevée; la douleur était de celles qu'on se rappelle toujours. Cependant je fus enlevé; l'obscurité s'épaissit (j'allais si vite); tout vibrait; la pénible agonie vibrait plus vite; je gémissais, je me débattais, je frappais du pied; tout était convulsion et torture; ma tête semblait venir à la surface; un jet d'air et de lumière perça les ténèbres; des voix m'arrivèrent et des mots. Je reconnus qu'une *dent* était lentement tirée de ma mâchoire; alors j'implorai, d'une façon véritablement terrestre, comme si c'était *trop* et qu'on dût me laisser tranquille maintenant que ma tête sortait; alors j'avalai de l'air, je fis un effort de la poitrine, je trouvai que mes bras prenaient quelque chose de dur, saisissaient la chaise; je me levai tout ébloui juste comme le dentiste jetait la deuxième molaire droite de la mâchoire supérieure. »

A propos de ce récit, on peut remarquer d'une part que la conscience supérieure ne semble pas avoir complètement disparu, puisqu'il restait certaines émotions et certaines idées très-générales de relation avec les agents extérieurs. D'autre part, on peut se demander si la conscience partielle qu'avait le narrateur pendant l'anesthésie n'est pas, dans la description, pour ainsi dire l'extension réflexe des idées qu'il eut en reprenant conscience. Quoi qu'il en soit, il est clair que certains éléments de conscience disparurent, que d'autres

devinrent extrêmement vagues et qu'il en resta d'assez distincts. Il importe beaucoup de noter leurs relations : 1° D'abord cessèrent les sensations dérivant des sens spéciaux, puis l'impression d'une force agissant du dehors sur le corps, et en même temps cessa la conscience des relations de l'espace externe. 2° Il resta un sens vague des relations de position à l'intérieur du corps; ce sens s'affaiblit graduellement pour ne laisser que celui des relations d'espace impliquées par la conscience des pulsations du cœur. 3° Ce groupe de sensations liées entre elles et produites par l'action du cœur constitua finalement toute la partie du moi restée distincte. 4° Au retour de la conscience, nous notons d'abord un sentiment de pression *quelque part;* il n'y avait aucune conscience des relations d'espace à l'intérieur du corps. 5° La conscience de ceci n'était pas à bien dire une *connaissance :* dans une lettre mon correspondant dit : « La connaissance semble impliquer une installation dans quelque concept antérieur, pour parler avec Kant, et ici précisément ce n'était pas le cas; » c'était-à-dire que la conscience était réduite à une condition dans laquelle il n'y avait plus ce classement d'états qui constitue la pensée. 6° La douleur engendrée par la pression était également générale au lieu d'être locale. 7° Quand la douleur se localisa, sa position dans l'espace était vague : *en haut*, *à droite.* 8° Quant à l'apparition de la jeune fille qui, d'après la remarque de mon correspondant, semble être survenue d'une manière un peu extraordinaire, il dit dans une lettre : « Je ne la reconnus sous aucun concept; ce que je vis semblait presque une intuition spontanée au sens de Kant. » 9° La localisation de la douleur était d'abord tout à fait impossible ; la conscience était de cette partie, par opposition à toutes les autres parties non localisées.

Ces expériences sont une confirmation remarquable de certaines doctrines exposées dans nos *Principes de Psychologie.* L'affaiblissement graduel de la conscience par le chloroforme, qui d'abord éteint les facultés supérieures et ensuite atteint les facultés inférieures, peut être considéré comme reproduisant la genèse ascendante de la conscience qui s'est produite dans l'évolution, et les phases descendantes peuvent être considérées comme reproduisant dans l'ordre inverse les phases ascendantes. Il faut donc noter que les impressions dérivées des sens spéciaux, cessant les premières, laissent derrière elles, comme impression dernière venant de l'extérieur, le sentiment de la force extérieure qui vient de la résistance intérieure que nous opposons, car celle-ci est l'élément primordial de la conscience [1]. D'un autre côté, le fait que la conscience de

1. Voir les *Principes de Psychologie*, § 347.

l'espace extérieur disparut en même temps que la conscience de la force extérieure, correspond à cette conclusion d'après laquelle nous déduisons les idées d'espace en observant des positions résistantes dont les relations sont mesurées par les sensations d'effort musculaire [1]. En outre, il faut noter le fait qu'un sentiment vague de relations de position à l'extérieur du corps a survécu ; en effet, nous avons inféré que c'est par l'exploration mutuelle que s'obtient la connaissance des relations entre les parties du corps donnant les mesures au moyen desquelles nous acquérons la notion développée d'espace extérieur.

Nous avons là une nouvelle preuve que le moi peut être successivement dépouillé de ses éléments supérieurs, jusqu'à ce qu'enfin les sensations produites par les battements du cœur constituent à elles seules le moi conscient, montrant en premier lieu que le moi conscient est toujours composé en réalité de tous les états de conscience présentatifs et représentatifs alors existants, et en second lieu que le moi peut être simplifié jusqu'à perdre la plupart des éléments qui composent la conscience de l'existence physique ; d'où l'on peut inférer que la conscience est à l'origine un composé rudimentaire de sensations présentes, sans passé ni futur.

Enfin nous tenons un témoignage frappant qu'il existe une forme de conscience inférieure à celle que présente la dernière forme de la pensée. L'acte intellectuel le plus simple implique la connaissance d'une chose comme telle ou telle, implique la conscience de cette chose comme d'une chose déjà observée ou en d'autres termes comme appartenant à une certaine classe d'expériences. Mais ici nous avons la preuve d'une phase tellement inférieure que l'impression reçue n'est pas classée dans la conscience : elle est reçue passivement, et il n'y a pas l'activité requise pour la connaître comme telle ou telle.

HERBERT SPENCER.

1. *Principes de psychologie*, §§ 343, 348.

DE LA DURÉE

DES ACTES PSYCHIQUES ÉLÉMENTAIRES

Kries et Auerbach. — De la durée des actions psychiques élémentaires (*Die Zeitdauer einfæchster psychischer Vorgänge*, in *Archiv. für Anatomie und Physiologie*, 1877, p. 297.

Ces deux auteurs se sont servis de la seule méthode qui donne des résultats précis et qui consiste à inscrire d'abord le signal électrique de l'excitation, puis le signal électrique de la réaction. L'intervalle des deux signaux a une certaine grandeur, que l'on mesure facilement. Si l'on connaît la vitesse du cylindre rotatif, on peut transformer le chiffre obtenu en un autre chiffre qui indique en secondes ou fractions de seconde la durée de la réaction. — D'ailleurs il est inutile d'insister sur les autres détails d'expérimentation. Ce qui est intéressant, ce sont les résultats obtenus. Pour connaître bien la technique des expériences, il faudra avoir recours au mémoire original.

Disons d'abord quel a été l'objet de la recherche de MM. Kries et Auerbach. Etant données deux excitations différentes, une lumière bleue par exemple, et une lumière rouge, on est convenu de ne réagir qu'à une seule, à la lumière bleue, je suppose. Or, c'est tantôt la lumière bleue qui apparaît, tantôt la lumière rouge. Par conséquent, le fait de répondre à la lumière bleue implique un discernement, un jugement, un dilemme, suivant l'expression de Donders. Je suppose que la durée de la réaction soit dans ce cas égale à A, il est clair que dans ce temps A, diverses opérations intellectuelles se sont produites, et parmi elles le discernement, ou le dilemme qui a fait dire : La lumière peut être bleue ou rouge. Or elle est bleue. Donc je réagis.

Supposons maintenant que l'on connaisse exactement la durée de la réaction, quand l'excitation est toujours identique ; si cette durée est égale à a, il est évident que l'opération intellectuelle du discernement sera $A - a$, car toutes les conditions sont les mêmes : à savoir le temps perdu dans les nerfs, soit centripètes, soit centrifuges, dans les muscles, dans l'appareil et dans les signaux, etc., et on aura par la quantité $A - a$ la mesure exacte du discernement ou du dilemme.

Un autre point intéressant, que MM. Kries et Auerbach ont aussi étudié, est de savoir comment la durée du discernement varie selon la nature des excitations et selon l'excitation à laquelle il faut répondre. Ainsi, supposons deux excitations lumineuses, par exemple une forte et une faible, et soit l'équation personnelle, pour la première excitation a et, pour la seconde, a' : dans un cas, on ne répondra qu'à la plus forte, et alors la durée de la réaction totale étant A, la durée du discernement sera $A - a$. On pourrait prévoir que dans le cas où l'on ne doit répondre qu'à la plus faible, et où la durée du discernement est, je suppose, $A' - a'$, on obtiendrait un chiffre différent; c'est en effet ce que l'expérience a montré, et $A' - a'$ est généralement un peu plus grand que $A - a$.

De fait, dans la pratique, on peut négliger la différence entre a' et a, qui, pour des excitations de même nature, tactiles, acoustiques ou optiques, etc., varie à peine avec l'intensité, pourvu que l'on s'éloigne quelque peu de la limite des excitations perceptibles.

D'ailleurs, nous rendrons ces faits plus clairs en donnant les résultats obtenus par MM. Kries et Auerbach :

	DURÉE DU DISCERNEMENT	
	Par AUERBACH	Par KRIES
Excitations lumineuses partant de deux directions différentes [1]	0″, 011	0″, 017
Deux couleurs différentes	0 , 012	0 , 034
Deux bruits en deux points différents (réponse au plus proche)	0 , 015	0 , 032
Deux sons simples (réponse au son le plus haut)	0 , 019	0 , 049
Deux excitations tactiles en différents points	0 , 021	0 , 036
Excitations lumineuses, l'une proche et l'autre lointaine	0 , 022	0 , 030
Un son et un bruit	0 , 023	0 , 046
Deux excitations tactiles d'intensité différente (réponse à la plus forte)	0 , 023	0 , 061
Deux sons simples (réponse au son le plus bas)	0 , 024	0 , 054
Deux excitations tactiles d'intensité différente (réponse à la plus faible)	0 , 053	0 , 053
Deux bruits en deux points différents (réponse au plus lointain)	0 , 062	0 , 077

Ce résumé des résultats de Kries et Auerbach pourrait prêter à des considérations intéressantes, mais nous préférons laisser le lecteur les faire, puisqu'il a maintenant tous les éléments nécessaires. Disons

1. Ici, comme pour toutes les expériences qui suivent, il y a deux excitations possibles, et on est convenu de ne répondre qu'à l'une d'elles; souvent il n'y a aucun intérêt à indiquer celle à laquelle on doit répondre; mais quelquefois on indique si la réponse se fait à la plus forte, la plus proche, etc.

seulement que la moyenne pour Auerbach est de 0,026 et pour Kries de 0,049, c'est-à-dire près du double ; autrement dit, chez deux personnes différentes, la vitesse des opérations psychiques peut varier du simple au double.

La seconde partie du travail de MM. Kries et Auerbach a trait à l'équation personnelle ; ce sujet a été souvent traité ici même ; nous nous contenterons donc de donner en résumé les chiffres obtenus par ces deux savants et par d'autres expérimentateurs :

	EXCITATIONS OPTIQUES	EXCITATIONS ACOUSTIQUES	EXCITATIONS TACTILES
Hirsch	0,200	0,149	0,182
Hankel	0,225	0,151	0,155
Donders	0,188	0,180	0,154
Wittich	0,194	0,182	0,130
Wundt	0,175	0,128	0,188
Exner	0,1506	0,136	0,1276
Auerbach	0,191	0,122	0,146
Kries	0,193	0,120	0,117
Ce qui fait en moyenne....	0,19	0,146	0,1497

ou en éliminant les dernières décimales, qui n'ont pas de valeur :

0,19 pour les excitations optiques,
0,15 pour les excitations acoustiques et tactiles.

Ce qui donne à ces chiffres une valeur considérable, c'est qu'ils reposent sur un nombre imposant d'expériences. La durée de l'équation personnelle peut donc être regardée comme définitivement acquise, et, avec une approximation très-grande, variant de un à deux dixièmes de seconde.

Quant à la durée du discernement, les expériences faites par MM. Kries et Auerbach, comme aussi les expériences précédentes de Donders, ne sont peut-être pas suffisantes pour qu'on regarde la solution comme définitive.

En effet, la moyenne de la durée du discernement est d'environ trois centièmes de seconde, et il y a lieu de se demander si cette durée si minime peut être évaluée avec précision. Pour ma part, je crois qu'elle est tout à fait inférieure aux limites de l'erreur expérimentale.

Cette opinion n'est pas une simple hypothèse, mais le résultat d'expériences nombreuses entreprises il y a déjà deux ans dans le laboratoire de M. Marey. J'avais espéré pouvoir mesurer la vitesse du courant nerveux sensitif en excitant un même nerf en différents points ; au point de vue théorique, l'expérience était très-rationnelle. Soit, je suppose, A la durée de la réaction totale quand l'orteil est excité, et B la durée de la réaction totale quand la cuisse est excitée, à un mètre au-dessus

de l'orteil, il est clair que A — B mesure exactement la vitesse du courant nerveux sensitif dans un mètre de nerf.

Cependant il m'a été impossible d'arriver à un résultat satisfaisant. attendu que, malgré toutes les précautions prises, malgré des efforts répétés pour acquérir dans la réponse à l'excitation un degré de précision suffisante, la valeur A — B était toujours beaucoup plus petite que les variations de A ou de B. A la rigueur, j'aurais pu prendre une moyenne ; mais cette moyenne eût été bien inexacte, et c'est une méthode bien peu scientifique que d'adopter des résultats numériques si faibles, avec des variations si étendues.

D'ailleurs on pourra se rendre compte des inégalités extrêmes de la réaction personnelle en étudiant le tracé reproduit dans le livre de M. Marey (*la Méthode graphique*, p. 151, figure 69). Il s'agit d'expériences que je faisais alors avec M. Bloch et dans lesquelles nous excitions tantôt l'épaule, tantôt la main. — Les variations de la réponse sont telles qu'on ne saurait dire si l'on répond plus tôt quand l'épaule ou la main sont excitées. Il semble même que l'excitation électrique de la main soit plus vite perçue que l'excitation électrique de l'épaule. Il y a, en éliminant même les premières et les dernières réponses, et en ne tenant compte que des réponses du milieu de l'expérience, un écart de plus de trois centièmes de seconde.

Toutefois il est fort possible que d'autres expérimentateurs arrivent à une précision plus grande que Bloch et moi. Aussi, tout en faisant mes réserves, serais-je assez porté à admettre les expériences de MM. Kries et Auerbach, à la condition qu'on ne tiendra compte que des dixièmes et centièmes de seconde, ce qui est déjà beaucoup.

MM. Kries et Auerbach ont fait une autre expérience qui consiste à prendre des excitations de même nature, mais tantôt fortes, tantôt faibles. Ils ont constaté que la durée de la réponse ne variait que peu, de 1 centième de seconde environ. Le fait est intéressant, car il permet d'établir une grande différence entre des excitations uniques et des excitations multiples.

Les excitations uniques, fortes ou faibles, sont perçues avec la même rapidité, tandis que les excitations multiples, par suite de leur accumulation dans les centres nerveux, sont perçues avec un retard d'une demi-seconde et même d'une seconde lorsqu'elles sont très-faibles [1].

1. Voy. *Revue philosophique*, nov. 1877, p. 472.

Dr CHARLES RICHET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Johannes Hüber. Der Pessimismus. 1876. München. Ackermann.

Le pessimisme, tel que nous le montre M. Hüber, n'est pas tant une doctrine philosophique qu'une maladie morale : une doctrine se transmet à travers les générations des hommes qui pensent, s'enrichissant chaque fois qu'elle traverse un grand esprit ; elle a son histoire et son progrès. Le pessimisme, lui, ne change pas ; il reparaît par accès, dès que de certaines circonstances le provoquent, et suit alors un cours invariable. La meilleure critique qu'on en puisse faire, c'est d'en décrire les retours périodiques, les symptômes, l'évolution uniforme. On en découvre ainsi le principe (qui serait mieux nommé encore la cause), et du même coup le remède.

Le pessimisme n'est point la philosophie de ceux qui souffrent, du moins de ceux qui souffrent des douleurs imméritées, et que le sort frappe : quand un homme, quand un peuple lutte contre le destin, il ne se lamente pas ; il fait de la destruction du mal sa tâche, il combat en chantant : la gaîté sied aux héros. C'est l'excès de la prospérité qui fait les pessimistes. Au milieu de leurs tribulations, les Juifs jamais ne désespèrent ; ils croient à l'avenir qui leur fut promis. Dans la souffrance, dans l'abaissement, dans l'abandon, Job se fie en la justice divine : que Dieu l'entende seulement, et Dieu le délivrera[1] ! Au mo-

1. M. Bahnsen, à la suite de M. Grau, donne au contraire une interprétation toute pessimiste de Job. Selon lui (*Das Tragische als Weltgesetz*, p. 19-22), le malheur de Job est immérité et absolument mystérieux : on n'en peut trouver qu'une raison et qu'une justification, c'est que Job est homme de bien et que la loi de l'Univers se nomme Injustice et Déraison. Ainsi, le peuple juif aurait eu le pressentiment de la vérité pessimiste par excellence. — M. Hüber n'est-il pas plutôt dans le vrai ? Le malheur de Job est bien un mystère, mais pour Job seul ; le croyant, à qui Job est proposé en exemple, sait, par le *Prologue*, que Dieu veut éprouver Job, savoir si Job lui est soumis entièrement, car toute vertu, dans le judaïsme, se ramène à cela. Assurément, ce n'est pas là une conception irréprochable de l'équité, puisque c'est la volonté impénétrable et, pour parler net, le caprice de Dieu, qui fait le juste et l'injuste ; Dieu, dans son discours à Job, n'a qu'un argument à la bouche : c'est qu'il est le plus fort ; c'est que, ayant créé le Béhémoth et le Léviathan, devant qui l'homme, épouvanté, demeure muet, il a le droit d'exiger qu'on ne raisonne point avec lui, « qu'on ne le prenne point à partie. » Elihu dit : « Voici, Dieu est élevé par sa puissance. Est-il un maître pareil à lui ? Qui lui prescrira ses voies ? qui

ment où Rome va les écraser, jamais ils n'ont eu plus de révélations, plus d'apocalypses ni de plus triomphantes. Jérusalem détruite, le temple brûlé, leur nation pulvérisée et jetée aux quatre vents du Ciel, ils attendent le Messie et prédisent avec certitude la prochaine exaltation du peuple de Dieu. Si, au milieu de leurs livres sacrés, qui tous respirent une indomptable confiance, un s'est glissé, le *Kohelet*[1], dont aucune lamentation humaine n'a jamais égalé le ton de désespoir et, plus encore, de dégoût, les rabbins ne s'y trompent pas, et en dépit d'une conclusion pieuse, ajoutée comme après coup et pour satisfaire aux nécessités du genre, ils le repoussent[2]. Chez les Grecs, jusqu'après les guerres médiques, toute la littérature est pleine de l'amour de la vie et de la lumière; les plaintes même, s'il s'en élève quelques-unes, sont contenues, touchantes, et n'ont rien d'inconsolable. « O Jupiter, dit un chant orphique, tu as fait les dieux de ton sourire, et de tes larmes les hommes. » Une mélancolie aussi gracieuse n'est pas sans une douceur secrète. Déjà, il est vrai, Silène, pressé par Midas, lui a révélé un secret redoutable : le dernier mot de la sagesse, c'est qu'il vaudrait mieux n'être pas né. Mais nul ne s'arrête trop longuement à cette pensée. Sans doute, les Grecs ont leurs heures de tristesse : c'est comme le ciel a ses nuages, et rien ne ressemble moins au vrai pessimisme. L'Allemagne était divisée encore, et accoutumée à servir de champ de bataille à l'Europe, lorsque Kant, fondant sur la morale un optimisme nouveau, donnait à sa philosophie cette conclusion, que le souverain bien régnerait sur l'univers un jour, et déjà régnait au delà. Et c'est après Iéna que Fichte, au milieu de ces étudiants qu'il devait bientôt envoyer à Leipzig, annonçait l'inévitable triomphe de la justice dans le monde, et glorifiait la souffrance, parce que c'est elle qui fait les hommes d'un grand cœur. — En regard, voyez l'Inde : six siècles avant notre ère, elle arrive à une civilisation jusque-là inouïe, car, par ses poëtes et par ses philosophes, elle dépasse l'Égypte et encore plus la Chine;

lui dira : tu fais mal? » (xxxvi, 22-23.) Seulement, pour le peuple d'Israël, la volonté de Dieu n'est ni obscure ni contraire à la conscience juive : il la possède dans les commandements de ce Dieu, dans ses prophéties, dans les évènements de chaque jour, et surtout dans la promesse qu'il fit à Abraham et qui est inviolable. Aux yeux du philosophe, pour qui le monde n'est bon que si la Justice, telle que la déclare la conscience humaine, y triomphe, l'idée juive est pessimiste. Elle l'est encore aux yeux des simples Gentils, qui voient le monde entier sacrifié et un seul petit peuple sauvé. Elle ne l'est pas pour le Juif, qui met le souverain bien dans le triomphe de sa race, qui se soucie peu des étrangers, les méprise, les hait plutôt.

1. L'*Ecclésiaste.*

2. M. Hüber va plus loin dans ses conjectures : le *Kohelet* est, d'après lui, l'œuvre d'un Juif qui a vécu à Alexandrie, au moment de la prospérité de cette ville; qui, riche, s'est rassasié de tous les plaisirs; qui a vécu dans la faveur des grands et a appris à ne s'y point fier; et qui, ainsi préparé par le dégoût, a accueilli favorablement les enseignements de cette école pessimiste qui sortit du cyrénaïsme (Hégésias). En mettant son triste poème sous le nom de Salomon, l'auteur du *Kohelet* a de plus fait preuve d'une profonde connaissance des hommes et de la parenté qu'il y a entre l'assouvissement et le désespoir.

les brahmes y règnent paisiblement sur des peuples soumis, accoutumés à se contenter dans leur servitude; et c'est du milieu de ces tout-puissants, du sein d'une race royale, que sort l'apôtre du *Nirvâna*, Çakya-Mouni. C'est dans Alexandrie, devenue, de toutes les villes du monde, la plus splendide, la première par son commerce, par ses monuments, par ses bibliothèques, par ses savants, qu'apparaît, pour prêcher la doctrine du désespoir et du suicide, Hégésias. Rome, enfin maîtresse de l'univers, et bien éloignée encore de pressentir sa décadence, eut à son tour son philosophe pessimiste : ce fut un empereur, et, ce qui était plus, un stoïcien, Marc-Aurèle. Charles-Quint abdiquant prononce ces mots : « J'ai eu une longue vie, et jamais un plaisir sans mélange. » Et pour que la doctrine de Schopenhauer se répandît, devînt presque populaire, il a fallu que l'Allemagne montât jusqu'à ce faîte de grandeur militaire, auquel elle avait tant aspiré.

Pourquoi s'en étonner? Un peuple arrivé au terme de ses vœux est un peuple qui a dépensé tout son élan; en réalisant son idéal, il l'a épuisé. De plus, cet idéal, étant réalisé, ne saurait le contenter : l'esprit dépasse tout ce qu'il atteint, et Kant a dit : « L'homme ne peut se reposer dans la jouissance. » Et comme ces époques d'assouvissement sont en même temps des époques de lassitude et de stérilité pour l'esprit, il demeure aussi incapable d'enfanter un idéal nouveau que de se contenter de l'ancien. Ainsi voilà un peuple sans idée, et sans espoir, sans désir d'en retrouver une : il est désenchanté; il croit ses destinées finies; il va s'assoupir dans cette pensée pleine d'indolence. Il est mûr pour le pessimisme.

Non qu'il y tombe d'ordinaire brusquement : bien loin de là. C'est lorsqu'il est le plus près du désespoir qu'il y pense le moins. Quand l'État disparaît (car un État n'est plus, si ce n'est en apparence, quand il n'a plus d'idéal), quand l'homme, perdant l'esprit d'abnégation, dépouille la dignité de citoyen, l'individu subsiste, et avec lui son idéal propre : un bonheur immédiat et qui ne serait qu'une continuité de plaisirs. C'est alors qu'un Aristippe trouve à répandre sa morale, pleine d'indulgence, ennemie des soucis, souriante : faut-il dire sa morale? ou plutôt son art de réunir et de savourer les voluptés? L'homme alors s'ouvre de toutes parts au plaisir; par tous ses sens, par toutes ses facultés, il veut aspirer la jouissance.

Ce joyeux, ce confiant abandon ne dure guère. Epicure déjà sait que la nature n'est point notre amie; que le plaisir physique, surtout quand on le cherche au lieu de l'attendre, se paye chèrement. Et avec ce premier aveu commence la désillusion; le charme est rompu. Epicure se rattache aux plaisirs intellectuels, plus sûrs; les joies que la nature nous envoie sont pauvres; sachons les compléter par notre habileté à en jouir, par l'espérance, par la réflexion, par le souvenir. Il essaye ainsi de vaincre le temps, d'échapper à cet inexorable ennemi de nos joies. C'est en vain : de toutes les choses humaines, le plaisir est la plus éphémère. « De quoi sommes-nous maîtres? dit Marc-Aurèle. Du

présent. D'un instant entre deux éternités. » La vie entière, devant ce temps où tout s'engloutit, n'est pas davantage qu'un de ces moments dont elle se compose. La mort s'approche; elle vous tient déjà ; chaque heure, dit Sénèque, est un pas vers elle. Vivre, c'est descendre, marche par marche, dans le sépulcre [1]. « Alors, dit l'*Ecclésiaste*, je vis qu'il n'y a rien de mieux, sinon que l'homme ait de la joie de ce qu'il fait; car c'est là son lot. Et qui le fera venir pour voir ce qui sera après lui ? » (III, 22.) Une inscription trouvée en Etrurie, dans l'hypogée de quelque épicurien, est plus triste encore : c'est le mort qui parle au vivant : « Plus d'un m'a précédé. Je vous attends tous. Mange, vis bien, joue; viens à moi. Tandis que tu vis, donne-toi du bon temps. C'est tout ce que tu emporteras [2]. » — Mais ce plaisir même, dont on nous invite ici à nous étourdir, nous donne-t-il bien une sûre ivresse ? Non pas : la faculté de jouir est aussi celle de souffrir. Développer sa sensibilité, c'est offrir plus de surface aux coups de la fortune. « S'il est une partie de notre être qui nous soit plus chère, c'est toujours celle-là qui est délicate et exposée aux blessures. » (*Ad Marciam*, XXII, 1.) Ainsi, la douleur est inévitable : sentir, c'est souffrir. L'épicurisme peu à peu s'assombrit et se tourne en ascétisme : c'est l'existence même qui lui devient odieuse. « Plus heureux est l'avorton, car celui-ci naît vainement, et il s'en va obscurément, et les ténèbres recouvrent son nom... Il a le repos de plus que l'autre. » (*Eccl.*, VI, 35.) — Déjà le stoïcisme, pour avoir ramené la philosophie à la recherche du bien de l'individu, s'était vu, par la voie opposée, poussé au même résultat : après les cyniques, qui associaient le bonheur avec la modération dans les besoins et croyaient par là revenir à la nature, ceux du Portique, voyant qu'il n'y a pas de bonheur pour qui n'est pas entièrement à l'abri des

1. « L'éclat même des étoiles déjà pâlit,
Et bien vite, sans laisser de trace, comme
Un sourire éphémère sur un sombre
Visage, va disparaître cette splendeur de la nuit!
Il approche, le temps où l'Ange de la mort
Viendra, en de noirs tourbillons, emporter
Et fracasser dans les profondeurs de l'éther les soleils.
Ainsi le vautour sur
Les cimes des Alpes détache la neige et commence les avalanches :
Les mondes en feu s'écroulent,
Et avec eux la terre et les lunes; ils entraînent au passage
D'autres mondes; tout roule dans la gueule
Du Néant; et la voûte du firmament,
A la suite, s'abat, comme la paupière d'un œil lassé!
Il n'y a d'éternel que la poussière.
Les mondes s'en vont. Et l'homme
Resterait!... O folie!

(Grabbe, cité par M. HÜBER.)

2. « *Plures me antecesserunt; omnes expecto; manduca, vive, lude, veni ad me; cum vives benefac, hoc tecum feres.* » — M. Hüber ne cite pas le texte et traduit fort librement. Je ne doute pourtant pas qu'il ne s'agisse de cette inscription ; elle est assez fameuse.

déceptions, avaient voulu supprimer le désir même et avaient exigé du sage l'insensibilité, sous le nom de résignation. Epicuriens et stoïciens s'accordaient ainsi dans la conclusion et prenaient pour devise l'apathie. — Et les sceptiques, les plus logiques de tous, ayant compris que l'indifférence du cœur suppose celle de l'esprit, et qu'on ne peut détruire une partie de l'homme et laisser vivre l'autre, faisaient pénétrer l'indifférence jusque dans l'intelligence. — Voilà donc à quoi se réduisait le bonheur : à l'inertie. Pourquoi ne pas l'avouer? c'était la mort que les âmes fatiguées cherchaient, appelaient sous ces différents noms : ataraxie, apathie, suspension de l'esprit. Le dernier disciple d'Aristippe, plus fidèle qu'on ne pense à son maître, Hégésias, le fit bien voir; ceux qu'il décida à se tuer (et il y en eut tant qu'il y gagna le surnom d'apôtre du suicide, πεισιθάνατος) étaient des hommes à qui il enseignait à mieux lire en eux-mêmes et à y découvrir le secret désir dont ils étaient travaillés.

De nos jours, l'Allemagne voit les mêmes doctrines renaître des mêmes causes. Son idéal, en se réalisant, s'évanouit. La science, qui semblerait devoir relever l'homme, est gagnée elle-même par l'esprit pessimiste, dont c'est le propre de s'étendre et de pénétrer l'âme tout entière. Dans d'autres pays, la théorie de Darwin a paru une nouvelle confirmation, mieux encore, un élargissement de la doctrine du progrès. Là-bas, on en a mieux jugé : le progrès, quand il y en a eu dans le monde, n'a été qu'un hasard ; la nature, qui nous ignore, suit sa voie; l'homme appelle ce qu'elle produit bien ou mal, que lui importe, à elle? Le jugement de l'homme est encore un de ses produits, nécessaire comme les autres, et changeant aussi. L'idéal, dit Hellwald (*Histoire de la civilisation*), n'est qu'une erreur générale ; un jour viendra où notre idéal semblera ridicule à nos descendants. Ainsi, ce qui nous paraît bon et vénérable, et qui nous gouverne, n'est rien de plus solide que le reste. C'est une folie propre à l'homme de s'éprendre de ces illusions, par lesquelles la nature le mène, de s'y sacrifier, d'aimer enfin. Vanité ! l'amour jamais ne produisit rien; et la lutte pour l'existence, tout. De même, Héraclite disait que la guerre est la mère de l'univers. Donc plus d'abnégation, chacun pour soi. « La science même, ajoute un autre darwiniste, Scherr, n'a d'autre utilité que de nous adoucir la vie; par l'industrie, elle est la pourvoyeuse de nos désirs. Et quant à ces questions : Pourquoi sommes-nous là ? et d'où venons-nous ? c'est une sottise d'y attendre une réponse. » D'ailleurs n'espérons pas être plus heureux par cette façon nouvelle d'entendre la vie : « Nous saluons la vie par des larmes; nous lui disons adieu dans un râle ; et quant à l'intervalle, les joies qui s'y trouvent ne valent pas la peine que nous coûtent, pour pousser et pour tomber, nos dents. » Dès lors faut-il tenir à la vie ? Cette fois, ce sont les nihilistes russes, grands darwiniens, qui ont tiré la conclusion, comme jadis le πεισιθάνατος.

Arrivé là, le pessimisme semble avoir achevé son développement. Il ne fait que le commencer. Mais, à partir de ce point, M. Hüber ne nous

indique plus avec la même précision l'évolution raisonnée de la doctrine. L'ordre logique et l'ordre historique ne se confondent plus, ainsi qu'il arrive souvent en philosophie, où une idée, parce qu'elle est tombée dans un esprit fécond, mûrit subitement et arrive à son entière croissance, tandis que chez les esprits voisins elle accomplit sa destinée avec la lenteur ordinaire ; ou bien encore cette idée arrive presque en même temps, en des intelligences diverses, à divers degrés de son développement, et offre simultanément le spectacle de ses différentes phases. Ayant à choisir entre les deux ordres, M. Hüber suit la chronologie. Poursuivons pourtant, avec le seul aide de ses indications, la voie qu'il a d'abord ouverte.

Les partisans de l'apathie et du suicide se croient pessimistes bien profonds. Mais le repos de la mort, celui de l'indifférence, qui n'en est que l'image anticipée et la préparation, c'est encore là un idéal, et combien rassurant! N'est-il pas à notre portée et comme sous la main? Cette seule pensée est une consolation de tous nos maux, et telle, qu'elle a suffi aux derniers stoïciens. Non, ce prétendu pessimisme n'est pas digne de son nom : il n'a point vaincu l'espérance. En vain il a tenté de détruire l'idéal; l'idéal est immortel et ne fait que se transformer. Acceptons-le donc; mais qu'il devienne lui-même la cause du désespoir, l'instrument du supplice universel! Qu'il serve à nous mieux faire sentir notre misère! Qu'il soit comme une de ces étoiles inaccessibles, dont l'inutile lueur nous rend la nuit plus sombre encore ! Tel il apparut à Byron. Tel nous le représente M. Bahnsen, quand il déclare le devoir obligatoire à la fois et irréalisable, non parce qu'il dépasse nos forces, il se laisserait approcher, sinon atteindre; mais parce qu'il est absurde. Une déraison suprême gouverne le monde. L'univers est comme tombé aux mains d'un fou tout-puissant. Il est une mascarade, et l'homme, pour y prendre une part digne de lui, doit être fou, de cette folie que produit le désespoir. L'idéal sombre totalement. En apparence! car, disons-le, de concevoir l'idéal assez pour en raisonner, pour le dire obligatoire en même temps qu'absurde et impossible, c'est le déclarer intelligible et déjà le réaliser dans une certaine partie de nous-mêmes. Les bouddhistes, ceux de l'Asie ancienne et ceux de l'Allemagne contemporaine, semblent plus conséquents : ils avouent un idéal proposé à nos efforts et offert à nos espérances, mais qui est la négation même de ce monde et de ses biens prétendus ; en sorte qu'aimer l'idéal, c'est haïr le réel. Mais voici que la haine même de la vie, devenant une préparation au néant futur, un avant-goût de l'idéal, nous constitue à son tour, au milieu de la vie vulgaire, une vie surnaturelle et heureuse. Le désintéressement et ses formes diverses, la science, l'art, la vertu, ont des joies en face desquelles s'évanouit tout bonheur physique. C'est la vie vulgaire qui est une mort, et l'anéantissement une renaissance. « Ce qui reste après l'abolition complète de la volonté, dit Schopenhauer, est pur néant aux yeux de ceux qui sont encore pleins du vouloir-vivre. Mais pour ceux chez qui la volonté

s'est niée, notre monde, ce monde réel avec ses soleils et sa voie lactée, qu'est-il ? Néant. » Et c'est sans doute en s'inspirant de cette interprétation du *Nirvâna* que M. Hartmann a reconnu notre monde pour « le meilleur des mondes possibles », car, dit-il, tout cela finira, et le néant est au bout. Donc, au fond, ce n'est pas la vie tout entière qui est haïssable, mais la vie physique. — Dès lors, que peut-on objecter au bouddhisme populaire, qui ne veut plus d'un idéal entièrement vide, et fait du *Nirvâna* un paradis, dont la félicité n'est pas la pure négation de toute joie connue, mais un je ne sais quoi de supérieur et partant de semblable à ce que nous appelons de ce nom ? à saint Augustin, qui montre l'absurdité de vouloir, de préférer, de rechercher un certain état et de le nommer en même temps néant? aux chrétiens, qui, tout en maudissant cette « vallée de larmes », reconnaissent l'utilité, la bonté relative de la vie, comme d'une épreuve, d'une réelle purgation de l'âme ? Or, après cet aveu, le mal ne peut plus être l'essence du monde, « le cœur même des choses. » Il est un pur accident, et notre existence, comme le veut la théorie du péché originel, est un retour au bien, qui ne peut avoir été rendu nécessaire que par une libre déchéance.

Saint Augustin va plus loin. « Le mal, dit-il, est une pure illusion de notre égoïsme ; considéré du point de vue universel, de la « gloire divine, » qui est le vrai, il s'évanouit. Le bien moral même règne partout : chez les innocents, il est la nature, la pureté ; chez les bons, la vertu ; pour les méchants, au-dessus d'eux, le châtiment, la justice invincible. L'enfer même proclame la toute-puissance de Dieu. Malebranche et tous les optimistes absolus, tous ceux qui veulent voir dans le monde la domination déjà établie et parfaite du bien, pensent de même au fond. Or, croire à l'idéal réalisé pleinement, fatalement et sans nous, c'est d'un seul coup rendre l'homme inutile, puisque sa tâche est remplie ; impuissant, puisqu'il n'a plus l'idéal qui l'inspire ; et ses efforts, ses angoisses, ridicules : il se croit un ouvrier, il n'est qu'une marionnette. Ainsi on a vu, remarque avec profondeur M. Hüber, le pessimisme renaître du panthéisme, qui fond l'idéal dans le réel, ou plutôt décore celui-ci d'un nom trop beau et oublie l'idéal véritable ; et Schopenhauer succède légitimement à Hégel. Et l'on pourrait ajouter, en poussant plus loin la même pensée de M. Hüber, que le signal de cette renaissance pessimiste, c'est une perversion théorique de la conscience morale. Spinoza, le précurseur de Hegel, l'abolit avec la hardiesse que l'on sait ; pour celui qui voit les choses par la raison, il n'y a plus ni bien ni mal, si ce n'est le vrai, la connaissance du vrai, la résignation à ce qui est. Saint Augustin corrompt étrangement cette conscience, quand il prétend la contenter avec cette cruelle parole : que l'enfer même glorifie Dieu. Platon aussi avait cru qu'il est des fautes inexpiables, des « âmes inguérissables » ; il s'en était consolé en songeant qu'elles servaient, par leurs supplices, d'avertissement aux autres (*Rép.*, 525 c.). Mais cette pensée est le déshonneur du système de Platon. Triste justice, celle qui, contente d'un pouvoir brutal, croi-

rait régner sur qui la méconnaîtrait; qui, tout occupée de rejeter, de repousser de plus en plus loin d'elle d'innombrables âmes, ne verrait pas qu'elle détruit elle-même son domaine et infatigablement agrandit l'empire du mal ! Pauvre théologie, celle qui fait de Dieu le pourvoyeur du démon ! Elle a trouvé son digne interprète dans ce scolastique qui a osé dire que ce serait une partie du bonheur des élus de voir le châtiment des damnés. Jamais cette vérité ne s'était révélée plus clairement : que la pitié même nous oblige d'être, au moins en quelque manière, pessimistes.

Le pessimisme, conclut M. Hüber, ne peut admettre ni l'idéal partout réalisé, qui est le fond du panthéisme, car, dit Schopenhauer, « qu'est-ce que votre Dieu, qui s'abaisse dans le monde, qui se torture, qui se fait mourir une fois à la seconde?... C'est avec le diable, bien plutôt, qu'il vous faut identifier le monde; » ni l'idéal souverain ou auteur du monde, « car, dit Hume, si Dieu a le vouloir d'empêcher le mal et ne le peut pas, il est donc impuissant ; s'il a le pouvoir et ne veut pas, il est méchant ; et s'il a les deux, d'où vient le mal? » Et pourtant le pessimisme ne peut nier complètement l'idéal ; son histoire, telle que nous la présente M. Hüber, est seulement celle de l'affaiblissement et de la renaissance de l'idéal. Que conclure donc, sinon que l'idéal et le réel sont les deux puissances entre lesquelles se partage l'empire du monde, et qu'elles se limitent l'une l'autre, sans toutefois s'entre-détruire?

Ne se concilieront-elles pas? Elles le peuvent, dit notre auteur, par le progrès.

Une seule chose, selon M. Hüber, pourrait nous faire désespérer de la conciliation. C'est que la nature fût radicalement ennemie de l'idéal. Or, il n'en est rien. Sans doute, parmi les œuvres de la nature, il en est de mauvaises. Mais parfois aussi elle est pour nous bienveillante, elle contribue à notre bonheur. En vain les pessimistes prétendent nier le plaisir : le plaisir, même physique, est souvent positif, et la suppression du besoin est suivie d'un bien-être qui n'est point le simple apaisement de la souffrance; les pessimistes eux-mêmes en font l'aveu détourné, quand ils reprochent à ces plaisirs d'être éphémères. Elle fait plus encore : quand elle nous a donné, dans nos sens, autant de magiciens qui transfigurent la réalité brute et l'embellissent, elle nous a mis sur la voie de l'art. Par le besoin, elle nous invite à chercher le mieux; par son hostilité même, elle nous excite à la vertu et nous fournit l'occasion de mériter. Assurément, ces résultats heureux, elle ne les poursuit pas, et c'est l'homme qui lui impose cette finalité extérieure et imprévue. Toutefois, n'est-ce pas beaucoup qu'elle s'y prête? qu'elle ne soit point hostile à notre idéal, mais simplement indifférente et préoccupée d'un autre but, qui est le maintien de l'ordre universel? Déjà, par là, nous devons pressentir cette grande vérité : que notre bonheur ni notre malheur n'est pas, ne peut pas être la fin de l'univers; et cette autre, qui complète la première : que c'est de nous-

même que nous tirons l'un et l'autre. Si la vie est abominable aux pessimistes, c'est qu'ils la voient d'un œil chagrin et l'enlaidissent à plaisir. Stuart Mill, dans un passage que ne cite pas M. Hüber, dit : « Ils mettent sur une musique sublime des paroles triviales ; » et Fichte, dans un de ses sonnets, allant plus au fond : « Si la voix divine qui devrait résonner en toi reste muette.... alors l'harmonie extérieure, elle aussi, se taira. » La science, poursuit M. Hüber, n'entre pas dans notre âme par force : le bonheur, de même, ne saurait être un don ; il ne peut être que notre œuvre. Aristote déjà définissait le plaisir : la fleur de l'acte. M. Hüber adopte cette pensée. Il en tire que le bonheur est une variable qui fluctue en fonction de notre énergie. Le travail physique même, dit-il, est une source de jouissances, pourvu qu'il ne soit point excessif. Or il cessera de l'être si, par les soins des hommes, un jour une industrie plus parfaite, une science sociale plus sage parviennent à l'alléger et à en mieux répartir les produits. Ainsi la vie matérielle peut devenir elle-même agréable. Mais l'apaisement des besoins et le bien-être qui en est l'accompagnement ne sont que la condition d'un bonheur moins dépendant, celui que les pessimistes ont voulu parfois réduire à un désintéressement tout négatif : le bonheur de l'artiste, du savant, et ce bonheur qui est, chez tous les hommes, la condition des autres, et qui, chez les moins favorisés, les remplace : le contentement d'une bonne conscience. Cultivez l'idéal, et vous serez heureux.

Or, le culte de l'idéal va sans cesse en se développant et pénètre dans les âmes. Quoi qu'en disent les darwinistes, les idées inspiratrices de l'humanité ne sont pas de pures erreurs. Les erreurs ont cela en propre, de se combattre mutuellement : entre les idées, il y a harmonie. Tout en poursuivant notre idéal nouveau, nous ne méprisons pas ceux de nos anciens, nous ne les négligeons pas : nous avons encore beaucoup à apprendre dans la fréquentation d'un Platon et d'un Aristote, et sur plus d'un point l'idée romaine du droit peut nous servir de modèle. M. Hüber ne dit point expressément que toutes ces idées sont autant d'images, de plus en plus approchées, d'une idée suprême, dont les voiles tombent un à un par nos efforts. Mais ce n'est pas trop lui prêter que de reconnaître dans sa théorie du progrès la même pensée qui est au fond du platonisme : chez lui aussi, les idées forment une hiérarchie, et tirent tout ce qu'elles ont de perfection d'une idée souveraine et unique. Seulement cette hiérarchie à ses yeux serait une succession ; elle lui apparaîtrait comme déployée dans le temps et en voie de se produire.

Le bonheur croissant de l'humanité est donc assuré par son progrès vers l'idéal. Et comme cet idéal est à l'infini, il ne sera jamais épuisé, ni l'humanité ne sera jamais exposée au dégoût irrémédiable. Mais l'individu ? L'individu aujourd'hui souffre. Seulement il peut, s'il le veut, utiliser et par là purifier sa souffrance : il peut l'employer à préparer aux générations futures un avenir meilleur. Cette pensée, que d'autres

lui devront leur félicité et se souviendront de lui, le paye de tous ses labeurs. Il y a du bonheur pour lui aussi.

La doctrine de M. Hüber est donc un dualisme, un dualisme mitigé, puisqu'il s'efforce d'atténuer dès à présent, et peut-être d'abolir dans l'avenir, l'opposition des deux puissances qui se divisent le monde. Déjà Leibniz (sauf dans ces passages, d'une métaphysique plus haute, où il déclare que Dieu étant bon avant tout, le monde doit être bon : mais M. Hüber rejette précisément ces seuls endroits) avait espéré rendre le monde satisfaisant aux yeux de l'homme, en y admettant des maux réels, mais imposés par la logique des choses. Par là, il avait mis cette logique, qu'il nomme la loi des « compossibles » et qui est l'intelligence divine, au-dessus de la volonté divine, qui est la loi du bien ; et, Minerve, la souveraine du palais des destinées, au-dessus de Jupiter. De même, M. Hüber fait de la nature une réalité par soi indépendante de l'idéal et de la participation qu'elle y a. « Il est, dit-il (p. 105), deux grands biens : l'ordre et la liberté. » S'ils sont vraiment deux, et par essence étrangers l'un à l'autre, comment pourront-ils s'accorder? S'ils doivent subsister ensemble, quelle part de pouvoir faudra-t-il attribuer à chacun? Et d'un autre côté, comment l'un pourrait-il gagner entièrement, convertir l'autre, s'ils sont différents ? « Si les pierres de la Fable obéissent à une mélodie qui les appelle, c'est qu'en ces pierres il y a quelque chose qui est mélodie aussi, quoique sourde et secrète, et que, prononcée, exprimée, elle fait passer de la puissance à l'acte [1]. »

Nous avons un signe, d'ailleurs, pour reconnaître si la conciliation s'opère. Elle doit être telle qu'elle ne réclame d'aucune des deux puissances l'abdication de ses droits essentiels, l'abandon d'elle-même. Celle donc qu'on peut également bien nommer l'idéal, la liberté, la loi morale, n'aura point à consentir à une injustice absolue : il n'y aura point de mal irréparable. Est-ce bien là la pensée de M. Hüber ? Juge-t-il que la mort, à laquelle (dans un tel livre, où ce point est l'essentiel) il ne fait point succéder une renaissance; la mort, en qui sont ramassées toutes nos douleurs : celles du corps, puisqu'elle est le triomphe du mal physique; celles du cœur, puisqu'elle nous menace d'une séparation éternelle; celles de la conscience, puisqu'elle prétend détruire le serviteur de la loi morale avant sa tâche accomplie; juge-t-il que la mort, sans l'immortalité, ne soit pas un mal irréparable, une victoire définitive de la nature sur la liberté ? Et justement, dans aucun système plus que dans le dualisme, l'immortalité ne paraît nécessaire, car, si vous faites de la nature et de la moralité deux réalités parallèles et comparables, c'est alors que la loi du mérite prendra sa forme la plus stricte, sinon la plus parfaite. Entre le bien et le bonheur physique, entre la souffrance et la faute, s'établira une corrélation économique : on pourra les mettre en balance ensemble. On y sera fortement

1. F. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au* XVI[e] *siècle*, p. 244.

invité par cette pensée, que toute douleur imméritée est un empiétement de la nature sur la moralité ; cet empiétement, il faudra le réparer, selon une sorte de talion, et rétablir chaque puissance dans son vrai domaine. Or il faudrait n'avoir pas vécu pour ignorer que la vie présente ne suffit point à ces réparations. — Pourtant, quittons cet argument ; il ne vaut rien pour qui sait que la vertu est sans prix et que s'il en est de vénales, elles n'ont de la vertu que le nom et l'apparence et sont assez payées par leur espérance illusoire : « Receperunt mercedem suam, vani vanam. » Parlons mieux, et disons : Ne sont-elles pas perdues, conquises, et à jamais, sur la loi morale, ces libertés, que le mal physique entrave et parfois corrompt, que la mort arrête dans leur perfectionnement, quand elle ne rend pas leur chute irréparable? car la mort peut être une damnation ; et devant la conscience, dont le jugement final est alors sans appel, il n'importe guère que l'arrêt soit ou non exécuté dans un enfer réel. — Sans doute on dira : Si les individus passent, l'humanité reste. Mais ces individus ne sont pas pour être sacrifiés : la loi du devoir, au nom de laquelle vous leur demandez l'abnégation, les déclare « fins en soi » ; et l'abnégation qu'elle leur impose, c'est celle du « moi haïssable » en faveur de la personnalité vraie, qui est en eux autant qu'en autrui. D'ailleurs, qu'est-ce que cette humanité? ses membres, en qui seuls elle est réalisée, ne sont-ils pas tous également périssables? Or le mot de Leopardi : « Que m'importe le bien de l'univers, si moi je souffre irrémédiablement? » prend un grand sens, quand il devient le cri commun de tous les êtres. — L'idéal, il est vrai, subsiste au fond : au-dessous de cette surface mobile, de plus en plus transparente, il resplendit sans cesse davantage. Mais alors, il n'est plus cet idéal moral, qui donne à ses imitateurs et à ses créateurs (les deux noms leur conviennent) une valeur propre. Le monde moral n'est plus, comme certains l'ont imaginé du monde animal, qu'une pure fantasmagorie, une succession d'images vaines, manifestations passagères d'une puissance despotique, seule réelle, et dont la réalité est pourtant douteuse, puisqu'elle n'est dans les individus où elle s'incarne que comme une illusion. Eh bien! n'est-ce pas là le pessimisme lui-même? Et tout l'artifice de Schopenhauer n'a-t-il pas été justement de confondre le règne humain avec le règne animal, déjà rabaissé [1]?

1. En fait, tout optimisme auquel manque la croyance en l'immortalité est vacillant. Aristote, après avoir dit que l'homme de bonne volonté peut aisément et à bon marché se rendre beureux, ajoute, non sans mélancolie : « à moins qu'il n'ait le sort d'un Priam! μὴ ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ » (*Ad Nic.*, I, XI, 14), comme si les grands malheurs n'étaient pas la pierre de touche des philosophies. Voltaire, Diderot, les Encyclopédistes, de même; en vain ils croient au progrès de l'humanité : la mort leur gâte tout. En Allemagne, parmi les philosophes du progrès et du sacrifice de l'individu à l'espèce, voici Herder (c'est M. Hüber qui cite ces faits, sans les expliquer) qui finit par avouer dans une de ses dernières lettres, que « sa doctrine n'a pas réussi à le préserver lui-même du découragement. »

Donc, tant qu'il y a deux puissances, deux biens dans le monde, la prédominance de l'idéal n'y est que précaire. Méphistophélès n'a pas tort d'espérer : « La lumière, malgré ses efforts, reste enchaînée dans la matière; elle s'arrête à la surface des corps; les corps la brisent dans sa marche; et, je l'espère, elle ne durera pas plus qu'eux; elle rentrera dans le néant. »

Ce n'est pas par une conciliation des deux principes, mais par une identification seulement, que peut être conjuré le pessimisme. « Εἷς κοίρανος, » disait Aristote. Ce qu'il faudrait identifier c'est, chez l'homme, le bonheur et la vertu; dans l'univers, la nature et la moralité. Et cette tâche peut-être ne serait point impossible, si l'on pénétrait le sens de ce fait : que jamais le pessimisme n'a subsisté chez un même homme avec une notion (j'entends de celles dont on a vraiment conscience), une notion pure et entière du devoir; et le sens de ce mot, qui est le dernier de tous les pessimistes : « Si Dieu ne pouvait faire le monde meilleur, il pouvait aussi bien se tenir en repos » (Diderot), comme si la perfection était, à leurs yeux même, la seule légitime raison d'être.

D'abord, il n'est pas un pessimiste qui ait donné de la loi morale une notion complète : la plupart croient avoir assez fait, s'ils maudissent la vie, s'ils plaignent leurs semblables, et s'ils se résignent; les plus hardis, Hartmann, Taubert, ne voient encore dans la moralité qu'un bien secondaire, qu'un moyen d'atteindre au néant. Ce qui, au contraire, fit de Stuart Mill, d'abord pessimiste, un optimiste, ce fut cette réflexion, que le pessimisme affaiblit en nous l'activité morale avec la foi et la toute-puissance du droit, foi à laquelle tout doit se subordonner (*Essais sur la religion,* Conclusion). Ce n'est pas une parole sans profondeur, celle de Rousseau à l'homme qui veut se tuer : Fais une bonne action, et tu aimeras la vie. Car, songez-y, le devoir doit remplir notre vie entière : il n'est pas seulement la règle, il veut être le ressort, le principe unique de tous nos actes sans exception. Dans une vie vertueuse, c'est-à-dire honnêtement laborieuse, le dégoût ne trouve pas de vide où se glisser.

Mais ce n'est pas tout : la loi morale gouverne plus que nos actes : elle gouverne nos pensées; elle ne permet pas qu'il en pénètre en nous une qui lui soit contraire. Il ne suffit donc pas d'y croire « pratiquement » et de réserver dans notre esprit une région où cette croyance n'a pas accès, où s'est retiré ce soupçon, que la loi pourrait bien être une illusion obligatoire, et la souveraineté absolue à laquelle elle prétend sur toutes choses une erreur respectable. Cette souveraineté, il faut au contraire la prendre au sérieux. Un acte honnête est une profession de foi dont il faut tirer hardiment les conséquences. — Et cependant, d'autre part, si le triomphe du juste est assuré, la vertu ne perd-elle pas ce caractère de générosité et d'abnégation qui en est l'essence? — Ces craintes sont justes, s'il s'agit de ces âmes imparfaites que nous sommes, qui n'ont pas dépouillé le moi égoïste, sur qui l'espérance du bonheur personnel est puissante, qui confondraient aisément l'abnéga-

tion absolue avec le désespoir, comme aussi la sérénité d'une conscience qui est sans peur, étant sans reproche, avec la sécurité que donne un bon placement. Mais il faut les écarter, quand on veut parler d'une âme parfaite, en qui la nature étant entièrement gagnée et accommodée à la moralité, le bonheur se confondrait avec la vertu. La certitude, qui serait funeste aux autres autant que la négation, lui est bonne à elle. Quant à ses sœurs imparfaites, il leur est permis de croire, d'une foi proportionnée à ce qu'elles peuvent en supporter sans péril. Et voilà pourquoi notre croyance aux vérités les plus hautes est variable, faiblit aux jours de découragement, se ranime avec notre énergie morale. Les yeux de l'esprit, disaient les anciens, s'éclaircissent quand l'âme se purifie [1].

Un homme en qui, plus qu'en aucun autre peut-être, s'est manifestée la foi à la souveraineté du bien et dans le monde et dans nous-mêmes, Socrate a dit qu'il n'y a pas de mal pour l'homme de bien, signifiant par là qu'il n'y a pour l'homme qu'un mal : la faute et ce qui y conduit. Il ajoutait encore : Tous les prétendus biens physiques ne sont que des biens ambigus; ils tirent tout ce qu'ils ont de bon ou de funeste de l'usage que nous en faisons. — Or, que ces biens soient en nous hommes ou en d'autres êtres, nous en devons juger de même et dire que cela seul est bon, qui conduit à la moralité; cela seul mauvais, qui en éloigne. Et maintenant si le bien moral, par cela qu'il est l'unique chose dont on ne peut demander l'utilité et par laquelle toute utilité se mesure, est la seule raison d'être de ce qui est, alors il faut bien que tout être ait pour essence de tendre, en quelque manière, à la moralité; que toute perfection soit du moins quasi-morale; tout degré de l'être, un pas vers la moralité. Et, en effet, où trouvons-nous le droit, le devoir, de refuser à aucun être l'espérance de s'élever jusqu'à une forme, quelle qu'elle soit, de la vertu? La jalousie serait-elle plus permise contre les inférieurs, que l'envie contre les supérieurs? Dès lors, il faut appliquer à tous les êtres la loi essentielle des êtres moraux : il n'est pas une perfection, si humble qu'elle soit, qui puisse être un don gratuit. Toutes doivent être le fruit des efforts de celui en qui elles résident. Aussi les êtres, pour ne devoir qu'à eux-mêmes tout ce qu'ils sont, doivent avoir commencé aussi près qu'il se peut du

1. Il y a, semble-t-il, de l'outrecuidance à prétendre connaître ces vérités-là, puisque cette connaissance serait le prix d'une haute vertu. Mais Aristote ne dit-il pas qu'il nous arrive à tous d'être par instants ce que Dieu est toujours? Ainsi il est permis de professer ces vérités, sans oser les affirmer, avec une foi chancelante et qu'on avoue pour telle. Quant à faire passer cette foi pour certitude, c'est là que serait l'outrecuidance et le mensonge. Il existe bien une foi hautaine, qui ignore ces défaillances et ces progrès laborieux; cette foi fait même l'étonnement du philosophe, et il est tenté d'en dire ce que Proudhon, avec bien moins d'équité, disait de la femme : « qu'elle fait le désespoir du juste. » Mais, au fond, n'a pas la foi qui prétend l'avoir. Et peut-être aucun homme jamais ne l'a-t-il possédée dans sa plénitude. Aucun, à moins que dans l'humanité il ne se soit rencontré un saint.

néant. Les anciens disaient : « Au commencement était le Chaos, » c'est-à-dire la simple matière. Et nous dirons dans le même sens : Tout ce qui est a dû commencer par la simple possibilité d'être, d'être bon; par une indétermination absolue, en qui réside le pouvoir infini de se déterminer; par une pure puissance qui, pour passer à l'acte, n'a besoin de rien d'extérieur; par la liberté.

Selon Leibniz, « il n'y a pas de possibilité pure : toute possibilité est déjà tendance. » La possibilité du bien est donc un premier degré de la tendance au bien, le premier effort vers la réalisation de l'idéal. Cet effort est ce qui fonde la possibilité du monde. Posez que le bien est la loi souveraine et sans rivale, et le monde est possible. Sans lui, pas de monde. Le monde n'est que pour réaliser l'idéal du bien. Cet idéal, donc, qui soutient toute existence au-dessus du néant, nous ne nous laisserons pas aisément persuader qu'il soit une pure chimère, sans réalité. — Mais, dira-t-on, si l'idéal existe par avance, à quoi bon ce monde, qui prétend valoir par lui-même et qui n'est qu'une copie? Ne vaut-il pas mieux dire que l'idéal existe dans la mesure où il est réalisé, qu'il existe surtout dans les parties les plus sublimes de l'univers, qu'il est le produit suprême, le sommet de la réalité? — Ecartons encore ces craintes. L'idéal, nous le savons par nous-mêmes, a une façon de préexister qui lui est propre et qui n'enlève rien à la valeur de ce qui le réalise. Et si l'idéal semble lui-même s'embellir par nos soins et nous devoir son progrès, d'autre part, en se perfectionnant, il ne se transforme pas; il se développe, c'est-à-dire qu'il est fidèle à son essence, qu'il a sa voie tracée, une voie dont le terme est déjà marqué. Ainsi, au plus profond de nous, derrière les Idées multiples que nous poursuivons tour à tour et qui, fuyant notre atteinte pour reparaître plus belles à une plus grande distance, nous attirent vers le mieux, il est un idéal dernier, invariable. Or, pourquoi ce qui est vrai en nous ne le serait-il pas en tout? Il est donc permis de dire que l'idéal existe par soi. — Mais cet idéal, et c'est là notre objet en ce moment, n'intervient en aucune autre manière; sans quoi il détruirait la liberté des êtres et toute la réalité de son œuvre. Il les laisse se perdre ou se sauver par eux-mêmes : car, si le salut du monde est inévitable, le drame universel a son dénouement fixé et perd son importance, son sérieux; il faut que le monde puisse même se perdre. Il ne les juge pas, du moins à la façon d'un juge qui prête à la loi une force distincte de l'obligation : chaque liberté se juge, s'abaisse et s'élève par elle-même, dès là que le bien moral est le seul bien. Enfin, l'acte même de la création, la déclaration de la possibilité du bien, doit être aussi un acte de respect pour les êtres créés; la loi du bien ne leur donne rien que la permission d'exister. Il y a un grand sens à tirer de cette pensée de Platon, que Dieu n'a pas été jaloux et n'a pas voulu interdire l'accès de l'existence à ce qui en était digne; et aussi de cette théorie de Leibniz, que le meilleur des possibles, ayant combattu ses rivaux moins bons, les a vaincus, lui seul, sans aide, et que

Dieu n'a eu qu'à proclamer sa victoire. Sous peine de ne rien faire, Dieu ne pouvait faire qu'un monde le plus voisin possible du néant, le pire possible, en un sens. Et, pour mieux dire, la future dignité des êtres exigeait qu'ils partissent du plus bas degré de l'existence, pour gravir tous les échelons eux-mêmes. Le monde seul est maître de sa destinée. Ὁ θεός ἀναίτιος.

Dès lors, la liberté morale étant « le cœur même des choses », tout mal, comme tout bien, a son principe dans les êtres où il réside. Ce qu'on nomme le mal métaphysique (et qui n'est peut-être qu'un mal physique, mais plus sourdement senti ; sans quoi nous ne verrions pas les derniers des êtres, les plus dépourvus des marques de l'intelligence, tendre eux-mêmes au mieux : il faut au progrès l'aiguillon de la douleur, qui n'est que le sens de l'idéal), ce mal est l'état d'un être voisin encore de son point de départ et lent dans sa marche : pourtant il marche. Le mal physique, dans les simples vivants, n'est qu'une insubordination des éléments tant intérieurs qu'extérieurs à l'égard d'une forme, d'un idéal, qui déjà en a discipliné, organisé quelques-uns, mais qui, imparfait, ne peut étendre partout sa domination, et qui même lutte avec d'autres idées. Mais chez les êtres moraux? dirons-nous qu'eux aussi méritent leurs souffrances? Non certes, si l'on entend par ce mot qu'il y a des expiations nécessaires, d'inévitables rétablissements de l'équilibre entre le bien et le bonheur, et qu'alors il faut « laisser passer la justice de Dieu ». Mais ils les méritent, oui, en ce sens plus moral, que l'indocilité des éléments accuse ceux qui, étant plus avancés, ont mission de les élever. Socrate disait que nul politique n'a jamais été condamné injustement, et que les Thémistocle, les Cimon, les Périclès, n'étaient point innocents du mal que leur avait fait le peuple : pourquoi ne l'avaient-ils pas mieux instruit? (*Gorgias,* 519, B-C.) Il y a en effet une solidarité des êtres; nul n'est chargé de son salut seulement : un être peut-il être bon, et consentir à ce qu'un autre, si peu de chose qu'il soit, se trouve sacrifié, à ce « qu'un soupir vers le Seigneur ne soit point exaucé »? Un seul être peut-il être heureux, que tous ne le soient? ou il n'a pas de cœur, et alors il souffre du plus grand des maux, de celui qui s'ignore et ainsi paraît sans remède; ou bien toute douleur retentit dans son cœur : « le cœur du poète, dit Heine, n'est point retiré dans un coin du monde (*Winkelherz*) : il est le centre de l'univers. » Il faut que tous les êtres arrivent à leur perfection, ou pas un seul n'arrivera à la sienne. — Eh bien! par leurs révoltes qui causent nos douleurs physiques, nos inférieurs nous rappellent à la tâche commune.

Cette tâche, comment en accomplirons-nous notre part? L'industrie, qui nous apprend à dompter la matière, et l'art, qui nous fait rêver d'un monde meilleur et harmonieux, et pourtant fait d'éléments empruntés au nôtre, nous enseignent ici chacun une moitié de la vérité. Il faut rejoindre ces deux moitiés. Car l'industrie, si elle ne sert que des besoins physiques, sans avoir en vue le but moral, de nous déli-

vrer du besoin en ce qu'il a de tyrannique, pour nous créer des loisirs et nous ouvrir l'accès d'une vie meilleure, devient aisément brutale, elle violente, enlaidit la nature; et par là, détruisant dans l'homme le respect du beau, elle l'avilit lui-même. Mais une industrie mieux inspirée saurait que la beauté n'est pas une des moindres utilités de la nature; elle saurait que la violence est un mauvais moyen de se faire servir; elle pénétrerait la signification intime de ce mot de Bacon, qui va plus loin que peut-être Bacon ne l'a cru : « Pour commander à la nature, il faut obéir à la nature; » elle se proposerait pour tâche non de vaincre les êtres, d'abaisser ceux qui déjà sont en bas, mais, les prenant par la douceur, de les convertir au service de la moralité. Par une sorte de persuasion, elle leur ferait accepter une finalité morale, qu'elle leur rendrait aisée et naturelle. Son vrai nom serait : l'éducation des âmes inférieures. Alors, chaque être étant libre à sa façon et concourant de toutes ses forces à la fois, de concert avec les autres êtres, au but commun, la nature serait belle; et le rêve que l'art nous propose, qu'il réalise par fragments, serait la réalité universelle : un art non plus superficiel, mais profond, gouvernerait l'univers [1].

Or, du même coup, l'homme, devenant vertueux, deviendrait beau, et par suite heureux. La vertu n'est pénible que lorsqu'elle est imparfaite, lorsqu'elle n'a pas dépouillé l'égoïsme, lorsqu'elle lutte encore contre ce besoin de bonheur physique qui est au-dedans de nous ce que les parties indociles de la nature sont hors de nous. Pour le saint, il n'est plus de difficulté. Sa vertu fut d'abord sublime ; elle s'élève plus haut et devient belle. Sa vie revêt ce caractère suprême, la noblesse, qui est la grâce propre à la vertu. « L'homme n'est parfait que là où il joue. » (Schiller.) Or, ce qui est beauté aux yeux d'autrui, au-dedans de nous est bonheur. Schiller a dit : « Le bonheur vient à celui qui est beau; celui-là est heureux, que, tout enfant, Vénus berça dans ses bras. » Et de même ce bonheur supérieur, qui vient par surcroît à l'homme de bien, au terme de ses efforts. Ce bonheur, c'est le naturel dans la vertu. C'est la splendeur de la sainteté. En s'élevant à la perfection, qui est semblable à la primitive innocence, l'homme retrouve la grâce et le sourire de l'enfant. « Je vous le dis en vérité, si vous ne changez et ne devenez semblables à ces enfants, vous n'entrerez point dans le royaume du ciel. »

Schelling vieillissant avait raison : l'homme est le libérateur de lui-même et de la nature entière; la délivrance des êtres, voilà le grand problème; et la solution, le premier pressentiment de la solution, nous est donné dans l'art. Telle est la solidarité des êtres. Par elle, chacun est invité à s'élever à une perfection qui dépasse nos rêves ordinaires, jusqu'à devenir non-seulement le sauveur des hommes, ce qui le rendrait semblable à l'Homme-Dieu, mais l'un des sauveurs de l'univers. Alors, dit Empédocle [2], « il fleurira parmi les dieux, assis au même foyer,

1. Voir Elisée Reclus : *la Terre et les Mers*, conclusion.
2. Mullach, *Fgg. Philosoph. græc.*, v. 459-461.

aux mêmes festins que les autres immortels, tous délivrés des douleurs humaines, affranchis des soucis et des larmes. »

A. BURDEAU.

Adolf Horwicz. PSYCHOLOGISCHE ANALYSEN AUF PHYSIOLOGISCHER GRUNDLAGE (*Analyses psychologiques sur un fondement physiologique*). 2e partie. 1re moitié. Analyse de la pensée. — Halle, Pfeffer, 1875. XII-183 pages.

L'auteur de cet ouvrage, dont le premier volume a été analysé dans notre numéro du 1er janvier 1876, n'aspire à rien moins qu'à renouveler entièrement la science psychologique. Méthode et système, tout, il nous l'affirme, est original chez lui. Sa méthode, on la connaît : c'est l'application large des derniers résultats de la physiologie à l'étude des opérations psychiques. Son système, dont on a vu l'exposé général, consiste à déduire toutes les formes de l'activité spirituelle (représentation, conscience, souvenir, pensée) du fait élémentaire et primitif de la sensation. Ajoutons que, par le terme sensation, M. Horwicz n'entend pas seulement la modification faite sur le sujet pensant par un objet extérieur ; il insiste surtout sur l'impression agréable ou désagréable (*Lust-und Unlust-Gefühl*) qui accompagne cette modification et qu'il en croit inséparable. Le présent volume sort des généralités où se complaisait le premier ; il a pour objet spécial l'analyse de la pensée, autrement dit la théorie de la connaissance ; il se propose de vérifier sur cette partie capitale de la vie morale le principe posé précédemment, c'est-à-dire de montrer comment toutes les formes de la connaissance dérivent en dernière analyse de la sensation agréable ou pénible.

Avant d'indiquer la marche du développement de cette thèse, nous devons revenir sur une observation à laquelle le premier volume a déjà donné lieu ; elle est relative au manque absolu de précision, de clarté, de composition méthodique chez l'auteur. On devine souvent sa pensée plutôt qu'on ne la saisit ; de fréquentes répétitions fatiguent le lecteur sans l'éclairer ; les résultats des analyses sont disséminés au commencement, au milieu, à la fin ; plusieurs points, enfin, qu'il importait de mettre en pleine lumière, sont enveloppés d'une obscurité qui, malgré nos efforts, est restée pour nous impénétrable. Cela est fâcheux pour tout le monde, et, en particulier, pour M. Horwicz, dont les travaux, s'il ne change pas de manière, resteront inaccessibles à la grande majorité du public instruit. C'est une erreur de croire que le désordre et l'obscurité soient le privilége naturel du philosophe : le lecteur a le droit, au contraire, d'exiger qu'on lui présente avec suite et netteté des recherches d'une nature aussi abstraite, et il n'est pas tenu de refaire pour son compte un travail d'exposition et de composition qui incombait à l'auteur.

I. La pensée, suivant M. Horwicz, prend naissance au moment précis

où « le mouvement réflexe, instinctif et sans but cède la place à la ten- « tative active du toucher » (*die tastende Versuchsbewegung*).

Mais ce n'est là que l'origine, le germe rudimentaire d'un *processus* infiniment complexe et raffiné qu'il s'agit de ramener à des termes plus simples. L'analyse découvre-t-elle dans la pensée, arrivée à son degré de perfection, des éléments *à priori*, ou ne faut-il y voir que le développement régulier de la sensation primitive à l'aide de la « reproduction » ? L'auteur, avant de répondre, interroge sur ce point les différentes écoles philosophiques.

Nous ne le suivrons pas dans ce long résumé historique, où sont passés successivement en revue Platon, Aristote, les scolastiques, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer et les plus récents auteurs allemands, depuis Herbart et Beneke jusqu'à Fortlage, Wundt, Bergmann, Schuppe, Spir, etc. Il peut paraître seulement extraordinaire que, dans un historique si complet en ce qui touche les philosophes d'outre-Rhin, il ne soit fait nulle mention de l'École « associationniste » anglaise, ni des éminents penseurs français qui s'y rattachent.

Le résultat le plus clair de cette étude rétrospective, c'est que le terme *pensée* n'est pas de ceux qui ont présenté à toutes les époques la même étendue de signification. Après avoir longtemps désigné d'une manière générale toutes les formes de l'activité intellectuelle qui s'opposent à la pure expérience sensible, le sens de ce mot a fini par se restreindre au *processus* psychologique qui tend à la production de la connaissance par la triple opération de la conception, du jugement et du raisonnement. L'unité comme but, l'association des idées comme moyen, tels paraissent être les traits caractéristiques de ce mode d'activité.

Voilà à quelle conclusion mène l'histoire et même l'étymologie. Que nous apprennent les sciences naturelles? Quelles dispositions organiques correspondent à ces deux grands faits d'unité et d'association et peuvent servir à les expliquer? La « physiologie de la pensée » nous fournit là-dessus deux données importantes :

1° La pensée n'a pas d'organe particulier différent de l'organe de la conscience, de la reproduction intellectuelle, etc. Ce sont toujours les cellules, ganglions, fibres et fibrilles de la substance nerveuse, principalement des hémisphères.

2° Les fibrilles terminales qui prolongent les extrémités des ganglions établissent entre ceux-ci des commissures *intermittentes et variables* suivant l'activité plus ou moins grande de l'afflux sanguin. Sauf quelques grandes lignes, cette espèce de filet d'une extrême ténuité ne présente rien de régulier ni de permanent; c'est un réseau mobile qui se fait, se défait et se refait à chaque congestion partielle qui accompagne le travail intellectuel. On comprend facilement l'importance de ce fait pour la théorie de l'association [1].

1. L'auteur suit généralement Wundt dans la partie physiologique de ses analyses.

Ainsi, tant que nous envisageons la pensée en dehors, nous devons décider que son exercice n'exige aucun élément matériel autre que les opérations les plus rudimentaires. L'analyse psychologique nous conduira-t-elle au même résultat ?

II. La pensée, avons-nous dit, est un mode d'activité dirigé vers la production de la connaissance ; mais cette production implique une recherche, un effort, bref, la solution d'un problème. Où la pensée trouve-t-elle ses problèmes ? Évidemment la plupart lui viennent d'impressions sensibles. Un homme se promène ; tout à coup, sa vue s'arrête sur un objet sombre placé le long de la route. Il se demande : Qu'est cela? Un moment après, il s'aperçoit que c'est un chien. Que fait ce chien, se demande-t-il ? Il est mort. Mort de quoi? de maladie ou sous le bâton ? qui l'a tué ? pour quelle raison ? etc. Voilà évidemment un cas où une impression sensible a été le point de départ d'une chaîne d'idées. Mais à quelle condition notre attention sera-t-elle assez fortement attirée pour que cette chaîne prenne naissance, pour que le germe de pensée ne se perde pas dans le mélange confus de sensations diverses qui s'agitent continuellement en nous ? Il faut : 1° que nos sens aient été vivement affectés (directement ou par le souvenir) ; 2° que l'objet perçu soit nouveau ou inattendu, tout en se rattachant à un ensemble d'idées qui nous soient déjà familières.

Il est des occasions où la part de la sensation est moins visible, où la pensée semble exclusivement théorique, désintéressée. Quel intérêt immédiat pouvons-nous avoir, par exemple, à apprendre la démonstration du théorème de Pythagore, ou à nous enquérir de la nature du soleil ? Un très-grand intérêt, répond M. Horwicz, pourvu que nous considérions ces problèmes non pas isolément, mais dans leur enchaînement avec l'ensemble de la science dont ils font partie, et cette science particulière elle-même dans ses rapports avec les autres parties de l'édifice de la science en général. Ici, l'intérêt des détails provient, comme par une sorte de participation, de celui du tout ; et cette curiosité même qui nous porte vers le but suprême de toute science n'est-elle pas, pour le moins, aussi morale que théorique ? n'est-ce pas un problème essentiellement pratique, à savoir la manière de régler notre vie, qui est au fond de toute notre soif de science ? « Il n'y a donc pas « lieu de distinguer une pensée théorique et une pensée pratique : il « n'y a qu'une manière de penser, qui, dans son origine, essentielle- « ment pratique, c'est-à-dire issue de sentiments et tendant à des senti- « ments, s'élève peu à peu vers des objets d'un intérêt de plus en plus « général, sans perdre jamais, même à l'apogée de son développement, « la marque de son caractère primitif et sensible » (p. 79).

Nous savons d'où naissent les problèmes de la pensée ; quels sont maintenant ces problèmes ? En présence d'un objet nouveau, est-il vrai que la première question qui se présente soit celle-ci : Qu'est-ce que cela ? N'est-ce pas plutôt l'idée de notre propre préservation qui s'impose d'abord à l'esprit sous cette forme brutale : Que faire ? Cette

doctrine peut paraître surprenante, et, en effet, on aurait grand tort de l'appliquer telle quelle à un sujet déjà formé par l'expérience ; mais souvenons-nous que la pensée, comme tout autre mode de l'activité psychologique, tire son origine du mouvement musculaire; or, qu'est-ce que ce mouvement, sinon l'acte par lequel la volonté cherche instinctivement à satisfaire un besoin éveillé par une sensation? C'est dans le rapport qui existe entre notre volition et le mouvement subséquent que réside (comme l'a vu Maine de Biran) le germe de l'idée de causalité ; rien de plus naturel, par suite, que de voir dans le domaine de la pensée le problème de causalité se présenter au commencement sous la forme rudimentaire : Que faire? et non sous la forme dérivée : Quelle est la cause de ceci ?

Tels les problèmes élémentaires de la pensée; voyons comment nous procédons pour les résoudre. Ici, la marche de la pensée théorique se confond d'abord avec les procédés automatiques du mouvement instinctif. Un objet extérieur fait impression sur le système nerveux ; une excitation se produit et rayonne dans tous les rameaux du système, jusqu'à ce qu'elle rencontre un nerf dont la mise en mouvement ait pour effet de nous soulager. Que la même série de faits se reproduise un grand nombre de fois ; le souvenir aidant, la solution du problème nous deviendra de plus en plus facile et familière ; au tâtonnement organique se substituera l'effort éclairé de la réflexion, et ce *processus* instinctif aboutira finalement à la forme primitive de tout raisonnement : « J'ai déjà éprouvé cette sensation ; je me suis alors soulagé par tel « mouvement; donc c'est ce mouvement qu'il faut faire. » Dans cette association si simple, on trouve donc en germe : 1° le *raisonnement*, inductif d'abord, déductif par la suite ; 2° le *jugement*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'identité (ou similitude) d'une sensation passée et d'une sensation présente ; 3° la *conception* (*Begriff*) ou compréhension du multiple commun dans l' « unité » (*die Zusammenfassung des Mehreren Gemeinsamen in eine Einheit*).

Pour résumer ce qui précède, nous dirons avec M. Horwicz que les problèmes de la pensée naissent du sentiment, c'est-à-dire de la causalité, et trouvent leur solution dans une idée d'unité en passant par la voie de comparaison ou d'identité. Il est vrai que la fixation des résultats acquis par l'expérience ne s'achève que par le langage, dont les progrès marchent de pair avec ceux de la pensée et qui lui prête et lui emprunte à la fois ; mais, en laissant de côté cette considération, on voit que si la causalité fournit la *matière* de la pensée, l'identité en fournit la *forme*, qu'elles sont inséparables, qu'elles présentent entre elles les relations les plus intimes, qu'elles se supposent réciproquement. Déjà Wolf et Reimarus n'ont-ils pas tenté de ramener l'un à l'autre les principes de contradiction et de raison suffisante? Enfin, de ce point de vue, la vieille querelle de l'apriorité trouve facilement sa solution : les sensualistes qui dérivent toutes nos connaissances de l'expérience et les rationalistes qui invoquent des principes *à priori*

sont les uns et les autres dans le vrai : la marche de notre pensée est, en effet, régie tout entière par les deux grandes lois d'identité et de causalité, mais ces deux lois ne sont pas en nous à l'état d'idées, d'axiomes innés et achevés ; ce sont des catégories qui président au développement de nos passions et de nos actions, parce qu'elles sont les principes de notre existence même[1].

III. Les explications précédentes n'ont porté que sur l'évolution *subjective* de la pensée ; il s'agit de passer dans le domaine des réalités *objectives*. M. Horwicz ne pense pas qu'on puisse parler d'une théorie de la connaissance tant qu'on n'a pas prouvé l'existence réelle des objets de la connaissance. « Les théories kantiennes, dit-il dans sa « préface, quelque subtilité de dialectique qu'on mette à les raffiner de « nos jours, ne peuvent pas nous satisfaire un instant en présence de « l'édifice colossal de la science et du pouvoir qu'elle nous confère sur « la nature. La première chose qu'ait à faire l'investigateur sincère est « d'avoir toujours présent à l'esprit ce principe : nous connaissons les « choses et pouvons les gouverner d'après cette connaissance que nous « en avons. Notre connaissance n'est pas une apparence subjective, « mais une image assez (?) fidèle des choses. Il ne faut donc pas se « demander *si* notre connaissance est objective, mais *pourquoi* et *com-* « *ment* elle l'est » (*die Frage ist nun nicht mehr auf das Ob, sondern auf das Wie und Warum gerichtet*). Nous ne demandons pas mieux que de sortir avec M. Horwicz du « trou au charbon » où (suivant l'expression d'un de nos plus fins moralistes) la critique de Kant nous a enfermés : encore faut-il en sortir par la grande porte. Voyons si l'issue trouvée par notre auteur mérite ce nom.

Toute sensation comprend deux éléments : un élément externe et un élément interne. L'élément interne se réduit dans tous les cas, d'après les données et les hypothèses de la science moderne, à un mouvement vibratoire plus ou moins rapide ; à ce mouvement vibratoire externe correspond *sans doute* un mouvement vibratoire de la substance nerveuse, beaucoup plus lent assurément, mais dans un rapport fixe (peut-être le rapport du logarithme au nombre) avec le mouvement externe. Une sensation isolée ne constitue pas une connaissance : d'abord parce que toute connaissance implique une reconnaissance, ensuite par la raison que, considéré isolément, le mouvement interne dont nous avons parlé ne représente en aucune façon le mouvement externe. Mais il n'en est plus de même quand les sensations se réitèrent et se multiplient, et cela pour trois causes :

1° Les différentes sensations présentent entre elles d'innombrables variétés de nuances (c'est ce que M. Horwicz appelle du nom de *spécialisation*).

2° Nous ne percevons que les sensations correspondant à certains

1. On peut lire (p. 95) un ingénieux parallèle entre le développement de la pensée et celui de l'organisme régis l'un et l'autre par les principes d'unité et de constance dans le changement.

degrés de l'échelle des vibrations ; en d'autres termes, entre les vibrations du son, par exemple, et celles de chaleur et de lumière, il existe un grand intervalle d'échelons totalement dépourvus d'effet sur nous. Cette apparente lacune de notre organisation est un précieux avantage qui nous permet de classifier les sensations.

3° Et surtout : aux mêmes mouvements moléculaires extérieurs correspondent toujours les mêmes sensations, car les facultés élémentaires des organismes, même dans la théorie de Darwin, ne se transforment qu'avec une extrême lenteur.

Ces trois faits importants *permettent* seulement la production de la connaissance, mais ils ne l'*engendrent* pas : le procédé constitutif de la connaissance est, comme on l'a vu, la *reproduction*, autrement dit le souvenir et la reconnaissance du semblable. Tout le problème de l'objectivité de la connaissance se ramène donc à cette question : La ressemblance est-elle un fait objectif ou subjectif? Remarquons que nous touchons ici le nœud vital de la discussion, et que dès l'abord il peut paraître suspect que M. Horwicz, si peu sujet d'ordinaire à la *magna libido tacendi*, expédie dans le court espace de deux pages une si grande difficulté. Voici d'abord son *critérium* (assez contestable d'ailleurs) du subjectif et de l'objectif : « Sur ce qui est purement subjectif, « nous pouvons exercer une certaine influence arbitraire ; au contraire, « ce qui est objectif ou vient du dehors est soustrait par cela même à « notre arbitraire. » Cela posé, notre auteur raisonne ainsi :

1° Au premier abord, la similitude paraît entièrement subjective et arbitraire : il semble que nous puissions comparer toutes choses les unes aux autres. Mais remarquons que, si nous pouvons comparer entre eux deux objets quelconques, nous ne le pouvons que sous de certains rapports : ainsi le sucre peut être comparé à la neige sous le rapport de la couleur, mais non sous celui du goût. Notre pouvoir arbitraire a donc ici des limites nettement fixées ; d'où il suit que la similitude n'est pas chose purement subjective, mais renferme des éléments objectifs.

2° Si l'on prétend que la similitude que nous attribuons aux choses est subjective, reste à expliquer la similitude des sensations. Est-elle objective? voilà l'objectif rétabli dans une partie importante du domaine de la similitude. Est-elle subjective? il faut expliquer la similitude des perceptions de perceptions, ou aperceptions. Le même dilemme se représente pour celles-ci, et ainsi de suite à l'infini. « Or ce *progressus* « *ad infinitum* prouve toujours la fausseté de l'hypothèse adoptée » (p. 110).

Des deux arguments de M. Horwicz, nous écartons immédiatement le second, qui n'est qu'un sophisme, comme tous les raisonnements où l'on invoque l'ἀνάγκη στῆναι ; le « besoin de s'arrêter » est une nécessité purement logique et subjective sur laquelle on ne saurait fonder une démonstration sérieuse. Le premier argument, au contraire, mérite d'être pris en considération ; seulement il ne prouve nullement l'existence

objective des choses, mais seulement celle d'un facteur inconnu qui impose à notre esprit certaines règles dans la considération des choses. Cet x peut tout aussi bien être le monde que le moi transcendant de l'Ecole de Fichte, ou la volonté de Schopenhauer qui crée à la fois la matière et les lois de la pensée. Aussi la conclusion formulée par M. Horwicz en ces termes : « Non-seulement nos sensations, mais en« core l'inconnu au delà de notre sensibilité se trouve régi par des rap« ports permanents de similitude et de différence, » cette conclusion, disons-nous, ne ressort pas suffisamment des prémisses.

Cette lacune considérable dans l'argumentation de M. Horwicz n'est pas remplie par les développements subséquents que nous nous contentons de résumer autant que nous le permettent l'obscurité et la diffusion toujours croissantes du raisonnement.

De l'objectivité des ressemblances résulte celle du *général :* le général n'est en effet autre chose que l'élément commun qui engendre la similitude. Comment maintenant percevons-nous la présence de cet élément commun? Il ne suffit pas qu'aux mêmes excitations externes correspondent les mêmes impressions subjectives ; il faut, pour que le souvenir se produise, que le sujet pensant oppose l'ancien au nouveau, qu'il y ait aperception de l'identité des impressions. Mais qu'est-ce que cette aperception? Sur ce problème insondable, comme la plupart de ceux qui touchent aux mystères de la conscience, les analyses de M. Horwicz ne jettent pas une grande lumière. Après avoir invoqué l'autorité de Platon, d'Aristote, de Spinoza, de Kant [1], il finit par conclure que la conscience et la vie sont deux phénomènes connexes et inséparables, et que l'aperception n'est que la conscience à son plus haut degré de netteté.

Trois questions restent encore à résoudre :

1° Comment connaissons-nous le moi?

2° Qu'est-ce que le temps et l'espace?

3° Que savons-nous du monde extérieur?

1° L'acte du souvenir implique l'opposition de l'ancien et du nouveau. Mais l'ancien, c'est-à-dire cet ensemble d'idées et d'habitudes qui forme comme le fond de la conscience, est une sorte de « moi partiel » dans le temps. Semblablement, chacune des parties de l'organisme vit par elle-même, constitue une unité inférieure, une sorte de « moi partiel » dans l'espace. De ces deux séries de « moi partiels » dérive la notion de « moi général », unité de résultante plutôt qu'unité élémentaire, mais qui est quelque chose de plus qu'une simple abstraction, savoir une réalité vivante dont nous prenons possession dans le fait de conscience. Ici, l'abîme entre la pensée et la réalité est comblé en un point : dans la conscience du moi, le sujet et l'objet se confondent. Le

1. « Notre connaissance dérive de deux sources fondamentales : la première « est le pouvoir de recevoir des représentations (réceptivité des impressions); « la seconde est celui de connaître un objet au moyen de ces représentations « (spontanéité des concepts). » (*Crit. de la Raison pure*, éd. Kirchm., p. 98.)

moi est la réalité la plus certaine que nous connaissions, et nous pouvons attribuer sans crainte la même certitude à toutes les connaissances où le subjectif et l'objectif coïncideront de la même façon. Cette « théorie de la coïncidence », simple paraphrase du *Cogito ergo sum*, est proclamée par l'auteur une grande nouveauté et exposée dans des termes aussi ambitieux qu'énigmatiques.

2° Le moi se reconnaît comme un au milieu de la multiplicité des impressions : de là l'idée de l'*espace*. Il se reconnaît comme identique au milieu de leur mobilité et de leurs fluctuations : de là l'idée du *temps*. Et remarquons que précisément ces deux faits, multiplicité et variabilité des impressions, qui engendrent les concepts de l'espace et du temps, servent, une fois qu'ils sont acquis, à leur mesure. Si l'espace et le temps sont les formes essentielles de la conscience du moi, ils sont, comme le moi lui-même, et aussi longtemps qu'on ne les applique qu'à lui, vrais objectivement et subjectivement. « Ces formes, après n'avoir « eu d'abord pour contenu que nos impressions psychiques, s'appli« quent au moyen des actes volontaires aux mouvements des différents « membres, puis aux membres mus eux-mêmes, à la connaissance « réelle desquels s'étend l'évidence qui accompagne la conscience » (p. 143).

3° Le moi se détermine par l'espace et le temps actuels qu'il occupe; qu'il change de lieu et de moment : voilà un nouveau moi qui s'oppose au moi précédent, encore présent au souvenir. Ce moi précédent est déjà un objet extérieur *virtuel;* mesurons à l'aide de nos sens ses relations de temps et d'espace : l'objet virtuel devient actuel et réel. Ainsi les objets extérieurs participent d'abord pour nous de la nature du moi : enfants, nous leur attribuons une âme, une volonté, des passions, des défauts ; hommes, nous continuons à les régir par les principes d'identité et d'unité qui nous régissent nous-mêmes. Telle est la théorie de la « projection », déjà exposée dans le premier volume. L'auteur en conclut que nous connaissons exactement les choses dans leur grandeur, leur position et leur durée, et que, pour leurs qualités dites secondaires, nous en avons une notion sinon adéquate, du moins fidèle.

IV. Dans le dernier chapitre de son ouvrage, intitulé *l'Organique de la pensée*, M. Horwicz, revenant sur ses pas, cherche à distinguer nettement la pensée des modes inférieurs de l'activité psychique dont elle tire son origine. Nous ne le suivrons pas dans les détails de cet examen, rendu nécessaire par la confusion des analyses précédentes ; d'ailleurs la récapitulation suivante en énonce les principaux résultats : « La pensée s'est montrée à nous vis-à-vis de la sensation comme « liberté, autonomie (apparente ou réelle), vis-à-vis du souvenir et de « la conscience comme activité supérieure, vis-à-vis de la multiplicité « des sensations, des souvenirs, etc., comme unité. Simple réaction « sensible au début, la pensée se transforme d'abord en connaissance « de nos propres inclinations et des moyens de les satisfaire (souve-

« nir), ensuite de notre propre corps et enfin des objets extérieurs » (p. 183).

M. Horwicz caractérise assez justement son système en l'appelant un *darwinisme interne*, c'est-à-dire un transformisme s'appliquant aux modes de l'activité psychologique, au lieu de régir le développement des espèces. Cette tentative est trop conforme aux tendances de synthèse et d'unification que manifeste partout la science contemporaine pour ne pas être regardée avec faveur; mais, dans l'intérêt même de la science, il faut se garder des généralisations prématurées et ne pas se fier aveuglément à des identités souvent plus apparentes que réelles. Nous accordons à l'auteur qu'on ne doit parler ni de pensée exclusivement théorique, ni de sensation exclusivement affective ; mais, dans le fait sensible le plus rudimentaire, ne faut-il pas distinguer avec soin la face tournée vers le dedans, savoir l'impression agréable ou pénible, et la face tournée vers le dehors, savoir la mise en rapport du sujet pensant avec un objet extérieur? L'emploi indifférent des mots *sensation* et *sentiment*, trop fréquent chez M. Horwicz, a engendré une certaine équivoque qu'il importerait de dissiper : l'intelligence et la sensibilité, facultés inséparables et dont les relations sont intimes et profondes, ne sauraient sans danger être confondues. Cette réserve faite, nous applaudissons de grand cœur à la finesse et à la justesse d'observation qu'a montrées M. Horwicz dans son tableau de l'évolution graduelle des formes de la pensée, depuis le simple mouvement réflexe jusqu'au raisonnement le plus compliqué. Quant à la partie métaphysique de l'ouvrage, on a vu les critiques qu'elle peut susciter ; elle exigerait, croyons-nous, une refonte complète. Ce n'est pas en effet par l'intelligence ou la sensibilité que nous pouvons sortir du règne du subjectif : la dialectique peut détruire ce que la dialectique édifie. C'est à une autre faculté que l'on doit avoir recours, et le *Cogito ergo sum* lui-même est un acte de foi naturelle, c'est-à-dire un acte de volonté. Peut-être l'auteur n'est-il pas fort éloigné de cette manière de voir et n'avons-nous pas pénétré assez avant dans sa pensée ; en tout cas, nous ne sommes pas le seul coupable, et nous engageons de nouveau M. Horwicz à méditer le sage aphorisme de Vauvenargues : « La clarté est la bonne foi du philosophe. »

THÉODORE REINACH.

G. von Gizycki. DIE PHILOSOPHIE SHAFTESBURY'S. 1 vol. gr. in-8, 200 pages; Winter, Leipzig, 1876.

Monographie exacte. On regrette que l'auteur de cette étude n'ait point fait ressortir avec plus de vivacité la sympathique figure de Shaftesbury, en replaçant son philosophe au milieu des orthodoxes et des libres penseurs anglais du XVIII[e] siècle naissant. Cet élève de Locke à la libre allure, dont la manière de penser annonce l'école écossaise,

devient trop un esprit complet et systématique : l'écrivain railleur de la *Lettre sur l'enthousiasme* , le moraliste spirituel de la *Rapsodie philosophique* et du *Sens commun* y perd un peu de son originalité. L'histoire philosophique, pour être rigoureuse et objective, n'a pas renoncé à être pittoresque.

M. Gizycki a voulu nous montrer dans Shaftesbury un représentant de la méthode expérimentale appliquée à la morale et à la religion, par suite un précurseur des contemporains. A la morale ascétique de Kant, où une sorte de mysticisme nuageux s'appelle la métaphysique des mœurs, il oppose la philosophie morale de Shaftesbury, uniquement fondée sur l'observation du cœur humain et indépendante de toute métaphysique. Esprit mesuré, éloigné des spéculations aventureuses, et moraliste délicat, Shaftesbury se distingue en effet des métaphysiciens de son temps, des théologiens, des matérialistes et des sectateurs de Locke par sa finesse de psychologue, en dehors de toute école : aussi sa théorie des affections de l'âme a-t-elle mérité de survivre.

L'observation lui découvre que tout être a un but final, objet de toutes ses actions instinctives ou réfléchies, et qu'on appelle son bien : tout ce qui l'en écarte est le mal. Mais l'individu n'est point, comme on a voulu le faire croire, isolé du reste des êtres : il est partie intégrante d'un système supérieur, l'espèce ; celle-ci, à son tour, est comprise dans un autre plus vaste, le système animal ; ce dernier encore n'est qu'une dépendance du système planétaire. Or, plus un être est élevé en degré, plus grande est la sphère où est appelée à se développer son organisation mentale ; l'homme, l'être le mieux doué, est aussi le plus étroitement rattaché à la nature entière, et plus prochainement à son espèce. Au nom d'une investigation plus profonde et plus large du cœur humain, Shaftesbury se trouvait amené à repousser la doctrine de l'égoïsme absolu, défendue par La Rochefoucauld et Hobbes. Il distinguait en nous trois classes d'affections : les affections personnelles (*self affections*), les affections sociales ou, pour mieux dire, naturelles (*natural affections*), et les affections dénaturées (*unnatural affections*), telles que la malignité, l'égoïsme. Les secondes, autant que les premières, sont indispensables au bien de l'individu ; et d'autre part les premières elles-mêmes, par la crainte qu'inspirent à celui-ci les conséquences possibles de ces actions, ont encore pour résultat le bien de l'espèce. Du reste, l'homme est autre chose qu'un être dominé comme l'animal par le tempérament, et les affections réfléchies de la deuxième classe, l'amour du bien et du beau, ne lui sont pas moins propres que les autres. Enfin n'est-il pas évident que l'humanité, espèce zoologique en tête de toutes les autres, ne saurait être dépourvue de l'instinct de sociabilité nécessaire à sa conservation ?

Si l'on veut bien réfléchir après cela que le ressort de toute action chez l'homme et chez l'animal, c'est le sentiment accompagné ou non de l'idée, on comprendra avec notre moraliste que la science rationnelle des actions humaines n'a pas de plus fermes soutiens, d'auxi-

liaires plus indispensables que les sentiments du cœur humain. La question de l'innéité des idées et des sentiments du beau, du juste, de l'honnête laissait d'ailleurs Shaftesbury assez indifférent; il lui suffit que ces dispositions de l'esprit soient, comme l'instinct, essentielles à l'individu humain.

Une autre partie importante de cette philosophie, c'est la théorie de l'éducation morale et de la direction des caractères. Shaftesbury n'a garde de croire que l'innéité décide du sort de l'individu et que tous les efforts de l'éducation soient peine perdue : « c'est vouloir changer le plomb en or, » a dit Schopenhauer; il ne pense pas davantage que les circonstances extérieures soient irrésistibles. A ces facteurs du caractère, l'innéité, l'hérédité, les influences environnantes, il ajoute l'activité personnelle et les habitudes volontaires : ses idées sur ce point devançaient, comme le remarque avec raison M. Gizycki, les explications récentes de l'école évolutioniste.

La « philosophie religieuse » de Shaftesbury, dirigée contre ceux qui ne connaissent de la religion que le spectre, suivant l'expression de Diderot, méritait, selon nous, d'être étudiée au point de vue historique plutôt que théologique. Ce qui restera de l'œuvre de Shaftesbury, c'est sans doute moins son essai d'optimisme, hésitant entre le théisme et le panthéisme, que les pages vivantes, enjouées, de sa psychologie morale. A. D.

Rudolf Eucken. GESCHICHTE UND KRITIK DER GRUNDBEGRIFFE DER GEGENWART (*Histoire et Critique des idées fondamentales du temps présent*). Leipzig, Weit et Comp., 1878.

Ce livre, s'il ne justifie pas entièrement l'attente du lecteur, n'est pas de ceux qui peuvent passer inaperçus des esprits sérieux. Il ne faut pas y chercher une réponse à toutes les hautes et difficiles questions qu'il soulève, ni une étude approfondie et complète des idées fondamentales dont il entreprend l'histoire et la critique. Les différents chapitres dont il se compose n'offrent pas d'ailleurs entre eux un lien systématique qui puisse le faire considérer comme un ouvrage véritable. C'est plutôt une série d'articles ou d'études formant une introduction à un travail que l'auteur lui-même promet plus tard de publier : ταῦτα προοίμια ἐστιν, comme le dit la préface (VIII). Il n'en est pas moins digne d'attention; il mérite d'être lu et médité de quiconque, au lieu de se tenir à la surface des choses, aime à remonter aux principes, c'est-à-dire aux idées qui forment la trame des événements auxquels nous assistons. Elles seules en effet en donnent la clef ou l'explication, comme elles éclairent les problèmes que nous agitons et jettent une vive lumière sur tout le mouvement intellectuel de notre époque. La critique et l'histoire de ses idées sont donc un travail philosophique de la plus haute importance. Celui que nous annonçons, on le reconnaît sur-le-champ, est inspiré et partout pénétré de l'esprit et de la méthode

kantienne, de cette philosophie qui, après avoir cédé la place quelque temps aux grandes constructions systématiques, a repris son ascendant et, avec la méthode expérimentale, est le caractère dominant de la philosophie contemporaine.

Ce qui fait le mérite propre et peut-être l'utilité la plus grande de cette publication, c'est l'histoire de ces idées que l'auteur place avant la critique, histoire qui jusqu'ici, comme il le dit avec raison, avait été beaucoup trop négligée. Cette histoire, en effet, n'est-elle pas nécessaire pour les faire bien comprendre? La critique elle-même est-elle suffisamment éclairée et peut-elle remplir convenablement sa tâche, si elle se contente de les prendre au moment actuel sans connaître ce qui précède, si elle ignore leur mouvement génétique ainsi que les diverses modifications qu'elles ont subies dans leur développement successif et antérieur? C'est ce que M. R. Eucken a parfaitement compris. Quoique son travail, sous ce rapport, soit loin d'être complet et laisse à désirer, ce n'en est pas moins une pierre d'attente et un exemple qui mérite d'être suivi. En tout cas, ce qu'il a fait est loin d'être inutile même à ceux qui sont le plus au courant de l'histoire de ces idées, éparse soit dans les travaux qui en contiennent la critique, soit dans les systèmes qui ont trop souvent intérêt à la défigurer.

Voici la liste des idées fondamentales, dont l'auteur, avant de les soumettre de nouveau à l'examen, retrace brièvement l'histoire : *Subjectif et objectif. — Expérience. — A priori et inné. — Immanent et cosmique. — Monisme. — Dualisme. — Loi. — Développement. — Principe causal : mécanique, organique, téléologique. — Culture. — Individualité. — Humanité. — Réalisme ; idéalisme. — Optimisme. — Pessimisme.*

Nous ne pouvons qu'indiquer l'esprit selon lequel ces matières sont traitées, et signaler les points les plus intéressants que l'auteur a cru devoir surtout développer.

Cet esprit, je l'ai dit, c'est celui de la critique kantienne, mais, en même temps, d'une critique qui, quoique ennemie du dogmatisme, croit devoir être plus sage et plus réservée dans ses conclusions; d'autre part, elle se croit aussi obligée de signaler, dans les systèmes nouveaux qui eux-mêmes s'imaginent être fidèles à l'esprit critique, un nouveau dogmatisme qui souvent érige en axiomes, ou en résultats acquis à la science, tantôt ses négations, tantôt ses affirmations souvent les plus hardies et les plus téméraires, sans pouvoir les justifier d'une manière suffisante aux yeux de la véritable critique.

Notre époque, dit-on, est revenue de ces hautes constructions spéculatives où la pensée s'est complu pendant la première moitié de ce siècle. En Allemagne, en Angleterre, en France, partout on proclame la méthode expérimentale comme la seule qui puisse fonder la science et une philosophie solide; la critique aussi est à l'ordre du jour, et elle prétend exclure le dogmatisme; c'est le seul point commun, le rendez-vous de toutes les écoles.

Mais cela est-il vrai autant qu'on le dit et qu'on le répète si hautement et avec tant d'assurance? Sous ces prétentions au criticisme et au positivisme, ne se cache-t-il pas souvent beaucoup d'affirmations dogmatiques et beaucoup d'hypothèses qui auraient besoin d'être elles-mêmes contrôlées et soumises à un examen plus impartial, plus approfondi, plus exact, plus scientifique? L'auteur le croit. Les négations elles-mêmes ne sont-elles pas quelquefois beaucoup trop affirmatives? N'y a-t-il pas lieu, au moins, d'être plus circonspect et d'élever quelques doutes? Que d'articles de foi, dans un sens ou dans l'autre, d'un *credo* soit positiviste, soit panthéiste, soit idéaliste ou même sceptique! Que de formules érigées en axiomes qui elles-mêmes auraient besoin d'être discutées, analysées, refondues, remises au creuset de la critique!

C'est ainsi que M. Eucken comprend la situation actuelle de la philosophie dans sa partie la plus élevée ou métaphysique. Son travail, sous le rapport d'une critique nouvelle et d'une nouvelle analyse, pourra paraître insuffisant. Il n'est pas moins fort remarquable. L'auteur excelle surtout à montrer les lacunes, les côtés faibles, à élever des doutes, des soupçons (*Bedenken*) (le mot revient sans cesse sous sa plume) sur les points les plus importants relativement à toutes ces idées fondamentales. Sans lui-même rien affirmer de bien positif, il éveille le doute, il donne à penser et à réfléchir, il met le doigt sur les difficultés qui n'ont pas encore été résolues. C'est, avec la partie historique, ce qui fait le mérite principal de cet essai ou de ces essais.

Les chapitres, à nos yeux, les plus importants et les plus intéressants, sont : 1° celui qui est consacré à l'*expérience*, où l'auteur soutient avec beaucoup de force les droits de la raison et de la philosophie; 2° ceux où il traite de l'*idée de loi*, de celle de *développement*. La manière dont il reprend et envisage, au début, la question tant de fois débattue du *subjectif* et de l'*objectif*, n'est pas non plus sans offrir plus d'une remarque judicieuse d'une grande sagacité. Il faudrait du reste en dire autant de chacun de ces articles. Cependant il en est qu'on regrette de voir trop superficiellement ou trop brièvement composés. L'idée d'*humanité* peut-elle se contenter de quatre ou cinq pages? L'*optimisme* et le *pessimisme* méritaient aussi, vu leur intérêt d'actualité, d'être l'objet d'une critique plus originale. On pourrait enfin signaler l'absence d'autres idées qui devraient figurer parmi ces notions fondamentales du temps présent. Mais alors l'auteur aurait donné le livre qu'il promet et qu'on ne peut que l'engager vivement à publier.

Ch. B.

Hanslick (Éd.). Du Beau dans la musique. *Essai de réforme de l'esthétique musicale*, traduit de l'allemand sur la 5e édition par Ch. Bannelier. Paris, Brandus et Cie, 1877.

L'esthétique musicale a produit en Allemagne un assez grand nombre d'écrits plus ou moins remarquables, dont les auteurs appartiennent à diverses écoles. Le livre de M. Hanslick est un de ceux qui ont obtenu le plus légitime et le plus durable succès. Publié pour la première fois il y a plusieurs années, il a eu successivement cinq éditions. La dernière, qui a paru en 1876, vient d'être traduite en français par M. Ch. Bannelier, qui avait déjà inséré son travail par articles dans la *Gazette musicale*. C'est un véritable service qu'il a rendu à notre littérature et spécialement à la théorie de l'art musical, si peu étudiée et appréciée chez nous, du moins dans sa partie générale et philosophique. Nous n'avons qu'à louer les mérites du traducteur, l'exactitude sans servilité, la clarté, la précision que comporte le texte, l'élégance et la vivacité du style, tout ce qui fait lire avec aisance et sans ennui un ouvrage de ce genre, dû à une plume allemande.

Sans nous livrer à un examen détaillé de ce livre, nous voudrions le caractériser au moins d'une manière générale, indiquer le contenu et les points essentiels de la doctrine, en apprécier les mérites et les défauts au point de vue philosophique.

Le titre annonce une réforme dans l'esthétique musicale. En somme, c'est un écrit de polémique : il est dirigé contre l'école de théoriciens de la musique, à la tête de laquelle se placent MM. Liszt et Richard Wagner. La liste en est donnée à la fin du premier chapitre, intitulé *l'Esthétique du sentiment*, p. 21. La thèse que combat M. Hanslick est en effet l'opinion, généralement admise, que la musique a pour objet l'expression du sentiment. Il s'efforce de faire prévaloir la sienne, qui est celle-ci : « L'objet de la musique est exclusivement le *beau musical.* » Qu'entend-il par là ? On le verra plus loin. Le livre contient donc deux parties, l'une où l'auteur réfute ou prétend réfuter les *raisons* par lesquelles on a cherché à prouver que la musique exprime le sentiment. Dans la seconde, il expose sa propre théorie et ce qu'il appelle le *beau musical.* Passant de là aux *effets de la musique*, il examine en quoi cependant elle produit indirectement des sentiments et provoque des émotions dans l'âme humaine. Il ajoute des considérations *sur les rapports de la musique avec la nature*, et termine par une discussion sur ce qu'on peut appeler le *fond* et la *forme* de la musique.

Tel est le contenu de cet écrit, dont la polémique remplit même, dans la partie théorique, presque toutes les pages. L'auteur, qui se défend, très-vivement, d'être un homme de parti, ne peut être suspecté dans sa sincérité; mais on ne peut que sourire quand on le voit se livrer à de véritables diatribes et à des apostrophes contre les « gens de sentiment » (p. 98). Il nous semble que, quand on se dit partisan de la contemplation pure des œuvres musicales, on devrait garder un peu plus de sérénité dans la critique.

Le caractère de la thèse que soutient M. Hanslick a pour défaut, à nos yeux, d'être trop absolue et de n'admettre aucun milieu. Il dira que, dès qu'il admet un principe et que ce principe est contraire à un autre principe, il a raison de le maintenir et de le soutenir avec le caractère qu'il lui a donné. Soit; mais ce que la logique défend, c'est de se contredire; c'est d'abaisser ensuite ce principe, de le modifier, de reculer après avoir avancé, de se donner à soi-même de perpétuels démentis, de faire des réserves et des concessions qui l'obligeraient à reconnaître que le principe est faux, parce qu'il est trop absolu. L'auteur dépasse sans cesse le but qu'il poursuit et croit atteindre.

C'est ce qui frappe au premier abord tous les yeux un peu exercés, quand on parcourt avec quelque attention ces divers chapitres d'un tissu peu serré et d'une composition un peu décousue et trop hâtive. Ce livre, sans contredit, mérite la réputation qu'il s'est faite et le succès qu'il a recueilli; c'est l'œuvre d'un esprit très-distingué et très-versé dans la matière qu'il traite. Il est rempli de pensées vraies, de réflexions justes, originales et quelquefois profondes. Les faits en général y sont bien décrits, les exemples choisis avec discernement parmi les grandes œuvres musicales. Le tout décèle un connaisseur et offre un vif intérêt. Le style de l'écrivain, sans être exempt des défauts trop fréquents chez ses compatriotes (le vague et l'emphase), ne manque ni de clarté, ni de vivacité, ni d'éclat, ni de verve. Avec tout cela, ce n'est l'œuvre ni d'un vrai théoricien, ni d'un philosophe. Le vrai et le faux s'y coudoient sans cesse. Les contradictions à chaque instant se succèdent et se multiplient sans que l'auteur s'en aperçoive.

Nous voudrions justifier ces jugements par un examen approfondi de cet ouvrage; nous devons nous borner à quelques remarques sur les points principaux.

I. Est-il vrai que la musique *n'exprime pas les sentiments ?* Comment M. Hanslick prétend-il démontrer cette partie négative de sa thèse? Ses raisons, selon nous, sont très-faibles; elles conservent néanmoins leur valeur, en ce qu'elles font très-bien voir que la musique, de même qu'elle est incapable de *peindre* les objets, n'exprime que des sentiments *indéterminés.* Encore, en faisant cette concession, faut-il ne pas aller trop loin et reconnaître qu'à un certain degré la détermination s'allie très-bien à la généralité. Mais l'auteur n'admet pas de moyen terme. Pour lui, un sentiment indéterminé est une contradiction. Toute sa polémique roule sur ce point capital. Nous n'entrerons pas dans le fond du débat. Mais, pour le réfuter, nous n'irons pas chercher loin. Le contradicteur, c'est lui-même. Souvent, sans s'en douter, il accorde ce qu'il a refusé et oublie ce qu'il a dit.

« Loin de nous, dit-il, p. 20, de dédaigner les sentiments puissants que la musique tire de son sommeil, ces émotions douces ou tristes, ces rêveries charmantes dans lesquelles elle nous berce. C'est un des plus beaux et des plus admirables mystères que ce privilége de l'art de provoquer de tels états de l'âme sans cause et comme par la grâce de

Dieu. » Il nous dira qu'il ne nie pas les effets de la musique, et lui-même à sa façon les explique (ch. IV). Il ne s'élève, ajoute-t-il que « contre la transformation abusive et anti-scientifique de ces faits en principes esthétiques ». Il est à remarquer que l'auteur a une grande prétention à la science et qu'il croit suivre des procédés scientifiques. Cette prétention nous paraît peu justifiée. La première condition serait, en effet, avec l'exactitude et la précision du langage, le soin de ne pas se contredire. Or l'auteur est-il bien d'accord avec lui-même, quand il refuse à la musique la vertu d'exprimer le sentiment ou la passion même dans leur généralité, et qu'il lui accorde le pouvoir de reproduire les mouvements qui les accompagnent et qui ne sauraient s'en détacher? S'agit-il de l'amour, il est clair que la musique n'en saurait déterminer l'objet. Cela est accordé; mais, dit-il, il est une sorte de dynamique qu'elle exprime et qui lui correspond. « La musique ne peut exprimer l'amour, mais seulement un mouvement qui peut se produire lorsqu'on éprouve de l'amour (p. 27). Elle se prête à figurer le mouvement dans un état psychique, d'après les phases qu'il traverse. Elle est avec celles-ci, lente et vive, forte ou douce, impétueuse ou languissante. Mais le mouvement est un attribut, une phase du sentiment, il n'est pas le sentiment. » (*Ibid.*) — Nous le demandons, cela est-il clair et conséquent? Comment peut-on séparer du sentiment ce qui en est l'attribut? Comment du sentiment isoler ses phases? Et comment la musique qui suit ces phases n'a-t-elle rien à voir avec ce sentiment?

C'est là, pour nous, de la scolastique subtile plutôt que de la science et de la vraie logique scientifique. L'auteur ajoute, il est vrai, qu'il prend ici le mouvement « dans le sens le plus large, et que c'est ce que la musique a de commun avec le sentiment. » (*Ibid.*) Il ne voit pas que par là précisément il renverse sa thèse. Car alors que sont ces mouvements pris *lato sensu?* Des mouvements psychiques, des mouvements intérieurs de l'âme, c'est-à-dire des passions ou des sentiments, comme les anciens, Aristote et les stoïciens les avaient très-bien nommés (κίνησεις, ὁρμας). Comment donc ne pas voir que toute cette dynamique est une dynamique psychique qui n'a de commun avec le mouvement extérieur qu'une analogie très-réelle sans doute, mais dont l'auteur abuse? « En résumé, dit-il, la musique pure n'a, pour atteindre le prétendu but qu'on lui assigne, que l'analogie du mouvement et du symbolisme des sons » (p. 39).

Le *symbolisme des sons?* Encore un mot que l'auteur ne précise pas assez, dont il n'approfondit pas le sens et qui, bien compris, pourrait bien à son tour détruire également sa thèse. Mais nous n'insistons pas. Nous avons hâte d'arriver à la partie positive, celle où l'auteur établit ce qu'il entend par le *beau musical.*

II. Qu'est-ce donc que le *beau musical?* « C'est celui qui réside uniquement dans les sons et les combinaisons des sons, en un mot dans les *formes* musicales. » Celles-ci s'adressent à l'esprit, non à la sensibilité; elles sont objet de contemplation pure (p. 47). Voilà ce qui est

spécifique à la musique, ce qui la distingue des autres arts. C'est là ce que crée le vrai compositeur, ce qu'exécute le vrai musicien, à la fois artiste et musicien, ce que goûte avant tout le connaisseur, non le profane qui cherche dans la musique autre chose que la musique et les plaisirs qu'elle procure : « Les sons et leurs combinaisons artistiques, leurs rapports bien ordonnés, voilà l'élément primordial » (p. 47).

« Que contient donc la musique? pas autre chose que des *formes sonores* et mouvementées » (p. 48). Voilà le théorème. Comment notre auteur s'y prend-il pour le démontrer? Sa méthode, on l'avouera, est peu scientifique. C'est encore à l'analogie qu'il a recours. Le procédé peut être ingénieux, mais il manque de rigueur et n'établit rien de solide. On en jugera : « La manière dont la musique peut nous offrir de belles formes, sans avoir pour sujet un objet déterminé, trouve une analogie et une démonstration frappantes dans une branche de la sculpture d'ornement, l'arabesque. Là, on voit des lignes qui paraissent vibrer, tantôt se rapprochant insensiblement, tantôt s'éloignant et se relevant d'un bond hardi, se quittant, se retrouvant dans de grands et de petits arcs, infinies, à ce qu'il semble, mais toujours parfaitement coordonnées, etc. » (*Ibid.*) « Ainsi, la musique ressemble à une arabesque non pas sans vie et sans mouvement, mais s'animant devant nos yeux dans une sorte d'autogénésie continuelle ». (*Ibid.*) Si c'est là de la science, ce n'est guère son langage, qui est bien plutôt ici celui de l'art et de la poésie.

Plus loin, la musique est aussi « un *kaléidoscope,* placée à une hauteur incomparablement plus élevée sur l'échelle des phénomènes. »

Sauf l'autogénésie empruntée à la science, mais qui n'apprend rien, ce sont là des métaphores qui peuvent plaire à l'imagination, mais n'offrent à l'esprit rien de précis, pas plus que le « *clavier* des couleurs », que « l'orgue oculaire ». On est mal venu, après cela, de parler de science et d'accuser les esthéticiens de n'avoir pas voulu reconnaître la musique pure, d'avoir trop « rabaissé le sensuel au profit du moral et du sentimental », comme l'a rabaissé Hegel au profit de l'idée, etc.

On voit quelle est la méthode de l'auteur. On croit qu'il va définir son beau musical. Au lieu de cela, il donne des comparaisons et procède par analogie. « Il est difficile, dit-il, de le définir » (p. 50). Soit; encore fallait-il le tenter. On a beau répéter : La beauté est exclusivement dans les *formes*. C'est ce que dit et répète une certaine école (celle de Herbart). Il fallait essayer de le prouver au lieu de nous payer de métaphores.

Ces formes d'ailleurs, que sont-elles? des formes vides? — Non, dit l'auteur, mais « parfaitement remplies ». Mais de quoi? est-ce d'idées? Alors la musique exprime quelque chose. Elle exprime l'esprit, la vie de l'esprit, et voilà notre auteur devenu tout à fait hégélien. Mais on ne scinde pas l'esprit en deux parts; il n'y a pas l'entendement d'un côté, le sentiment de l'autre. On ne le divise pas ainsi par tranches pour en donner un morceau à la musique et le reste aux autres arts.

M. Hanslick est un homme d'imagination et d'esprit; mais il est peu philosophe, même assez peu logicien. Il admet que « la musique est la création d'un esprit pensant et sentant »; il reconnaît que la musique est une langue : elle a des mots, des phrases, etc. Puis il ajoute qu'il ne faut pas chercher ailleurs que dans la constitution des sons de quoi intéresser l'âme de l'auditeur. On ne voit pas comment tout cela peut s'accorder avec sa thèse. Quand il répète la formule que la musique n'exprime pas, mais qu'elle « évoque ou provoque des sentiments », on voit qu'il a plus horreur du mot que de la chose. — Quand il touche à ce problème délicat, essentiellement philosophique et qui divise les esthéticiens, du *fond* et de la *forme* dans le beau et dans l'art, au lieu de l'aborder de front, il l'élude, ou il l'effleure à peine dans un dernier chapitre (ch. VII). Il devait le traiter à fond en ce qui touche au beau musical, car c'est le point capital de son livre.

Il ne paraît pas même bien comprendre la thèse opposée à la sienne et qu'il combat cependant à outrance. Nous sommes obligé, pour achever et motiver cette critique, de la remettre sous les yeux du lecteur. La voici en quelques mots :

Le *fond* (à la fois idée et sentiment) et la *forme*, dans l'art et dans le beau en général, ne sont nullement séparés. Pris dans leur réalité concrète, ils ne font qu'un; leur rapport est un rapport d'identité. Quoique distincts, ils sont unis par un lien vivant d'identité réelle qui laisse subsister néanmoins leur différence. Pour nous servir aussi d'une métaphore, permise quand elle suit la définition, le vase et la liqueur ne font qu'un. Il en est comme de l'âme et du corps, du spirituel et du sensible. Le beau réside dans cette vivante unité. Ce principe s'applique à tous les arts comme à toutes les formes du beau. La musique ne peut faire exception. Autrement, elle ne serait pas un art. Chez elle aussi, les sons qui forment son élément matériel soumis aux lois du beau, sont pleins de vie, d'animation et d'esprit, et cela lors même que la musique paraît se détacher des autres arts, pour s'exercer dans le domaine qui lui est propre, celui des sons et de leurs combinaisons harmoniques. C'est toujours l'âme ou la vie intérieure qu'elle exprime et qui est le fond inséparable de la forme. De tous les arts, il est vrai, la musique est celui qui peut le plus en apparence se passer d'expression. C'est ce qui lui arrive lorsqu'elle s'affranchit du texte et se joue librement dans ses combinaisons mélodiques ou harmonieuses. C'est alors, comme on dit, de la *musique savante*, faite pour les dilettantes et les connaisseurs. Est-ce à dire que, même alors, elle n'exprime rien et n'éveille aucun sentiment? De plus, est-il vrai qu'elle soit alors la seule, la vraie musique, la musique à son plus haut degré? Est-ce là le point culminant de cet art? Nous ne discuterons pas ce sujet. Mais, pour nous, là nous paraît être l'erreur de l'auteur de cet écrit, sur le beau musical. Bref, nous ne pensons pas que l'auteur ait réussi dans la réforme qu'il annonce; mais le succès de son livre n'en est pas moins justifié par les mérites réels que nous avons signalés. CH. B.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

MIND.

A quarterly Review, etc., edit. by C. Robertson. July 1878.

G. Romanes. *La Conscience du temps.* — Il est indiscutable que c'est la succession de nos états internes qui nous donne la conscience du temps. Dès que cette succession disparaît (dans le sommeil, le coma, etc.), la conscience du temps s'évanouit. Mais ces états internes ont-ils tous une égale valeur pour suggérer la conscience du temps? Cette conscience dépend-elle seulement de leur nombre ou bien aussi de leur qualité? Il est facile de répondre. Notre estimation du temps est très-différente suivant les cas. Les exemples abondent pour le prouver (comparer par exemple une heure d'attente dans la gare d'un village avec une heure de conversation intéressante, en wagon). — Quelle est donc cette autre qualité qui, outre le nombre, donne aux états de conscience une valeur comme mesure du temps? Pour répondre à cette question, l'auteur énumère quelques faits (dans les expériences où il faut noter la seconde, le temps paraît incroyablement long, etc., etc.), et il en conclut que ce facteur additionnel qui agit, outre le nombre, c'est « le rapport des états de conscience à leur propre succession ». — Pourquoi, dans ce cas, la valeur de l'état de conscience, comme mesure du temps, est-elle augmentée? La seule raison que j'en puisse donner, dit l'auteur, c'est que l'attention étant concentrée tout entière sur la production d'une seule et unique série de changements, ces changements forment le contenu total de la conscience; leurs rapports de succession sont imprimés dans la mémoire d'une manière indélébile, et par suite la série donne l'impression d'une plus grande longueur.

A. Bain. *L'Education comme science* (3e article). — Il examine le rôle des facultés sensitives et actives dans l'éducation, savoir : les sens, la crainte, les sentiments, sociaux et anti-sociaux, intellectuels, le sentiment de la puissance, les sentiments égoïstes.

Grant Allen. *L'Origine du sublime.* — La plupart des auteurs ont classé le sentiment du sublime parmi les sentiments esthétiques. M. Grant Allen élève des doutes contre cette classification. Il se propose, en recherchant son origine dans l'esprit humain, de mieux déterminer la nature de ce sentiment. 1° La première forme du sublime

qu'ait atteinte les races inférieures est le sentiment de crainte et d'admiration à l'égard du héros, c'est-à-dire de l'homme fort, le plus brave de la tribu, son défenseur contre les tribus ennemies (on trouve même dans cette première forme les traits essentiels de ce sentiment, mélange d'amour et de crainte). 2° Le plus fort devient ordinairement le chef, le roi absolu, bienfaisant et terrible. La vénération pour ce roi sauvage marque un second moment dans l'évolution du sublime. 3° Mais le roi mort ne disparaît pas totalement. Son ombre, son esprit ou son *double*, reste terrible pour ses sujets et son propre successeur : il devient un Dieu, et le sentiment qu'il inspire est une troisième forme du sublime. 4° Jusqu'ici, le sentiment du sublime a été éveillé par des hommes ou des êtres quasi-humains; il s'adresse plus tard à la nature, mais tout d'abord sous la forme anthropomorphique. Les phénomènes naturels sont divinisés (Zeus tonnant, Poseidon qui ébranle la terre, etc.). Partout et toujours, c'est le même sentiment de subordination. — Dans le développement historique du sublime, nous n'avons examiné qu'un facteur : la *force*. Il y en a un autre qui a rapport à la forme : c'est la *grandeur*, la masse (les Pyramides, les temples de Karnac, etc.). L'auteur fait remarquer à ce sujet combien le sentiment du sublime dans la nature a manqué aux anciens (les grandes montagnes, les glaciers, la mer, etc.). Tous nos esprits modernes ont été, par l'éducation, tellement habitués à l'idée d'un Dieu créateur, que les spectacles sublimes de la nature conduisent toujours à quelque vague métaphore religieuse, et que toute impression grandiose ramène à Dieu d'une manière inconsciente. — La conception scientifique de l'univers tendant de plus en plus à faire disparaître l'idée d'un Dieu créateur, la conception du sublime disparaîtra-t-elle aussi? L'auteur donne des raisons pour la négative : ce sentiment se transformera.

D. Greenleaf Thompson. *Intuition et Inférence* (1er article). — On regarde généralement l'intuition comme primaire et fondamentale, l'inférence comme secondaire et surajoutée, et on se plaît à attribuer à la première une connaissance supérieure et incontestable. La différence entre les deux se réduit à l'opposition entre l'immédiat et le médiat, le présentatif et le représentatif. — Dès le début de la conscience, il n'y a guère de connaissance représentative qui n'implique un élément présentatif. L'auteur le montre pour la connaissance du moi, du non-moi, pour le cas où il y a pluralité de sensations, pour la perception des objets extérieurs, pour les idées abstraites. Les termes être, temps, espace, substance, mouvement, puissance, force, infini, absolu, beau, vrai, bien et autres semblables sont au plus haut degré représentatifs, par conséquent sont médiats et ne sont pas intuitifs.

Sidgwick. *Le Caractère négatif de la logique.* — C'est un danger pour les commençants de concevoir la logique sous un aspect trop positif. Suivant l'excellente comparaison de Mill, la logique n'a qu'un rôle à jouer : celui de juge. Son but n'est pas de trouver des arguments ou des conclusions, mais d'examiner leur validité; son métier est de

« filtrer » la vérité pour la débarrasser de toute impureté. — L'auteur propose de l'enseigner de la manière suivante : d'abord, donner une définition qui en fasse bien ressortir le caractère négatif; puis, traiter toutes les questions par leur côté négatif en s'attachant tout d'abord à démêler les sophismes individuels. Il termine par quelques exemples.

W. H. S. MONCK. *Le Système moral de Butler.* Etude faite d'après les *Sermons* et le *Traité d'analogie.* — Peu d'auteurs ont eu plus de partisans, et sa doctrine éthique est encore regardée par beaucoup de gens comme suffisante, complète, sauf sous le rapport de l'exposition. — M. Monck s'attache à en montrer les contradictions, et il conclut que, malgré d'excellentes observations et de bonnes analyses, son œuvre est à beaucoup d'égards incomplète, sinon erronée.

L'Economie politique comme science morale, par le Rév. W. CUNNINGHAM. — Exposé des diverses opinions sur cette science. Examen des principes généraux. Valeur de certaines qualités morales : l'énergie, la patience, l'appropriation (acquisition à titre de propriété), l'adresse, la bonne foi. Examen de certaines questions spéciales : les associations ouvrières, le capital, la population.

Nous signalerons parmi les *Reports* une étude de M. POLLOCK : *le Développement du langage chez l'enfant.* — « Ces notes, dit-il, ont été prises pour suivre humblement l'exemple de M. Darwin et de M. Taine. » Ce journal, qui va de l'âge de 12 mois à l'âge de 22 mois, est fort intéressant, mais ne peut être analysé ici.

THE JOURNAL OF SPECULATIVE PHILOSOPHY,

Edited by W. T. Harris. Saint-Louis, janvier et avril 1878.

W. JAMES. *Remarques sur la définition de l'esprit par Herbert Spencer.* Critique de la théorie qui se trouve exposée dans la troisième partie des *Principes de psychologie,* sous ce titre : « L'esprit considéré comme une correspondance, comme un ajustement de relations internes à des relations externes. » — L'auteur reproche au mot « correspondance » d'être totalement indéterminé, attendu que toute chose correspond d'une manière ou d'une autre avec tout ce qui coexiste avec elle dans le monde. Il reproche au terme « pensée », tel que l'emploie Spencer, d'être simplement la pensée scientifique, l'enregistrement passif de la nature extérieure, de ne pas comprendre les jugements esthétiques, moraux, religieux, etc. — Il critique aussi sa formule de « la survivance du plus apte », qui paraît être son idéal; il en conclut que Spencer est téléologiste à son insu; « que Spencer et Platon sont *ejusdem farinæ* ». Il termine en insistant sur la différence essentielle entre le

point de vue de la conscience et celui de l'existence extérieure. Ce dernier, celui de Spencer, est hypothétique. La connaissance ne peut pas être considérée comme un acte passif; le sujet connaissant est acteur et partie prenante dans la constitution de la vérité.

THERON GRAY. *La Nation et la Commune ;* article mystique dont nous ne voyons rien d'utile à extraire.

G. BRUCE HALSTEAD. *La Méthode logique de Boole.* — Les théories de ce logicien sont déjà connues des lecteurs de la *Revue* (voir le numéro de septembre 1877, tom. IV, p. 285). L'article qui nous occupe n'est d'ailleurs pas une exposition de Boole : nous n'aurons à insister que sur quelques points. Son principal ouvrage : *les Lois de la pensée* (1854), loin d'appartenir au passé, commence aujourd'hui à attirer l'attention par son extrême originalité. Le problème posé par Boole, sous sa forme la plus générale, est celui-ci : « Etant données des assertions, déterminer d'une manière précise ce qu'elles affirment, ce qu'elles nient, ce qu'elles laissent en doute, séparément et conjointement. » C'est une grande erreur de croire que, pour Boole, la logique dépende de la solution des équations algébriques ordinaires, et qu'il la considère comme une branche des mathématiques. Des relations qualitatives peuvent être considérées en elles-mêmes sans égard pour la quantité. On trouve dans Boole un excellent exemple de cette manière de procéder.

J. WATSON. *Le Monde comme force.* — Cet article est encore une critique d'Herbert Spencer et de la théorie contenue dans les *Premiers Principes.* Elle porte particulièrement sur le troisième chapitre de la première partie. Spencer, en exposant son système, suit cet ordre ascendant : espace et temps, matière et mouvement, force. Il suit un procédé d'abstraction ou d'analyse qui dénie le caractère intelligible de l'univers justement parce qu'il est tacitement impliqué. L'auteur examine la doctrine de Spencer sur ces divers points : il lui reproche d'une manière générale d'accepter à la fois le réalisme, « c'est-à-dire l'idéalisme tacite du sens commun, » et le sensationalisme, qui est son contraire. L'expérience, même à ses débuts, dans la race aussi bien que dans l'individu, ne peut devenir l'expérience intelligente que si elle contient en elle-même les éléments nécessaires pour être telle. L'effort principal de cet article consiste à attaquer le réalisme de Spencer. « Supposer que la réalité ne dépend pas de notre intelligence, c'est montrer qu'on ne s'est pas encore élevé au vrai point de vue philosophique. »

F. A. HENRY. *La Chrétienté et le développement des lumières* (the Clearing-up). Etude en grande partie historique. — L'auteur proteste ardemment contre les tendances de plus en plus audacieuses qui, après avoir sacrifié toute religion, voudraient supprimer toute métaphysique, sous l'influence d'une « soi-disant science des phénomènes physiques » et d'une « soi-disant philosophie de la nescience ». L'esprit humain parcourt nécessairement trois périodes, qui constituent la thèse, l'antithèse et la synthèse : croyance, entendement, raison. L'auteur, après avoir établi assez laborieusement que la croyance est la base de

toute certitude, cherche à montrer dans l'histoire la succession de ces trois moments.

La Revue américaine contient en outre diverses traductions. HEGEL : *Sur l'art symbolique.* — *La Science de l'éducation*, paraphrase du *Système de pédagogie* de ROSENKRANZ. — HARTMANN. *Erreurs et Vérités dans le Darwinisme.* — FICHTE. *Critique de Schelling.* — SCHELLING . *Construction historique du christianisme*.

CORRESPONDANCE

Les lapsus de la vision.

Monsieur le Directeur,

Dans la *Revue philosophique* du 1er septembre 1878, M. V. Egger appelle l'attention des psychologues sur un phénomène qui n'a pas encore été suffisamment étudié et qu'il nomme ingénieusement *lapsus oculorum*. Mais l'explication qu'il en apporte est loin de me paraître complète.

Tout d'abord, M. Egger semble attacher beaucoup trop d'importance à ce fait que l'inscription réelle VILLE DE PAU est notablement plus longue que le nom de l'illustre chirurgien VELPEAU, qu'il avait lu primitivement. La connaissance que nous avons de la grandeur des objets d'après les données de la vue n'est pas immédiate, mais dérivée et intimement liée au jugement que nous portons sur la situation des objets perçus : une même impression peut être produite sur l'œil par des objets très-inégaux lorsqu'ils sont inégalement distants ; de même nous pouvons porter des jugements très-divers sur la grandeur d'un objet perçu, selon que nous le jugeons plus ou moins éloigné, et d'ordinaire nous ne nous rendons pas compte à première vue de la distance exacte qui nous sépare de l'objet.

Mais revenons à la transformation même des mots. La rapidité de notre pensée est telle qu'elle va plus vite que nos yeux mêmes. Il en résulte que la plupart du temps, quand nous lisons, nous ne parcourons pas du regard toutes les lettres tracées devant nous : nous en percevons quelques-unes, plus ou moins éloignées, et notre imagination comble les intervalles. Voilà pourquoi nous pouvons souvent lire avec beaucoup de facilité et de vitesse ce qui est écrit en abrégé ou en lettres fort mal tracées. Dans la plupart des systèmes de sténographie un même signe est employé pour les syllabes par, per, por, pur, — dar, der, dor, dur, etc. De même, sans avoir recours à la sténographie , beaucoup de personnes, obligées de recueillir rapidement un discours, une leçon, se bornent à écrire les consonnes, c'est-à-dire à reproduire le squelette des mots ; puis elles relèvent leurs notes avec autant d'ai-

sance que si elles ne présentaient pas de lacune. En effet, à l'occasion des caractères que nous percevons, l'association des idées suggère, par analogie, des mots où les mêmes éléments se trouvent réunis.

Lorsque nous sommes entièrement attentifs, que nous comprenons bien l'ordre et l'enchaînement des idées qui nous sont proposées, et que notre esprit suit lui-même un cours semblable, l'association nous présente immédiatement le mot qu'il faut lire. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Selon les habitudes, les tendances de notre esprit ou les préoccupations auxquelles nous sommes en proie, l'association nous suggère un autre mot, car le nombre est grand des mots qui présentent entre eux de grandes analogies : voilà pourquoi il nous arrive si souvent de mal lire. Toutefois, lorsque nous lisons une phrase suivie, imprimée, manuscrite ou sténographiée, si un mot a d'abord été mal lu, nous ne tardons pas à nous en apercevoir, parce qu'il ne s'accorde pas avec le reste de la phrase. Cette contradiction éveille notre curiosité, nous revenons sur nos pas, nous redoublons d'attention, et, après un nombre plus ou moins long de conjectures, nous parvenons à restituer le véritable texte. Ce secours du contexte, qui nous avertit de notre erreur et nous met sur la voie de la vérité, nous fait défaut lorsque nous lions un mot isolé, une enseigne, une ligne d'une affiche ou d'une inscription : aussi l'erreur dans ce cas est-elle beaucoup plus fréquente.

Enfin, pourquoi certaines lettres, et certaines lettres seulement, ont-elles été bien lues par M. Egger ? C'est une théorie bien connue, et développée surtout, si je ne me trompe, par Hamilton et M. Herbert Spencer, que l'objet propre de la perception c'est le différent, ou du moins que rien ne produit autant d'impression sur nos sens que les différences. Voilà pourquoi, dans une inscription en grosses lettres, nous percevons nettement les premières et les dernières lettres qui se détachent vivement sur le fond. C'est pour la même raison que M. Egger a remarqué les lettres LPA : ces lettres, en effet, par suite de leur forme, produisent toujours un blanc, écartent la lettre suivante, tandis que les lettres pleines, telle que B, D, E, G, R, O, remplissent entièrement leur place et produisent une impression uniforme et quelque peu confuse. Tout le monde sait encore que l'impression en caractères gras et larges, où les lettres se détachent clairement du fond et les unes des autres, se lit plus aisément que l'impression en caractères longs et minces.

Tels sont donc les éléments dont disposait M. Egger : VLPAU : si à cette occasion son esprit a pensé au nom célèbre de M. Velpeau, c'est évidemment en vertu d'une série plus ou moins longue d'associations latentes dont il eût été, sans doute, intéressant pour lui de chercher à remonter le cours.

Nous expliquons exactement de la même manière les *lapsus* si fréquents de l'ouïe. Les cas sont rares, en effet, où nous percevons clairement tous les mots, toutes les syllabes, où nous comprenons toutes

les expressions (techniques, par exemple, ou locales, ou personnelles) qu'emploient nos interlocuteurs : la perception ne nous fournit que des données éparses, et c'est l'imagination qui reconstitue le discours complet au moyen de mots analogues suggérés par l'association. Cette restitution n'est pas toujours également heureuse.

Si on lit, si l'on récite devant nous quelque passage d'un orateur, d'un poète que nous savons par cœur, il est certain que notre mémoire, entretenue par ce que nous entendons de ci, de là, nous rappelle précisément à chaque instant le mot qui est prononcé. De même, si la question que l'on traite devant nous nous est familière, si notre attention est soutenue, notre intérêt éveillé, si le cours des idées est le même chez nous que chez celui qui parle, l'association reconstitue le discours comme si nous l'entendions exactement. Mais les choses ne se passent pas toujours ainsi. Dès que notre esprit est occupé d'un autre ordre d'idées ou simplement sollicité par d'autres tendances, des analogies de son, même très-faibles, suscitent dans notre esprit des mots très-différents de celui qu'on vient d'articuler. Sans doute notre erreur dure d'ordinaire fort peu de temps, nous percevons le reste de la phrase qui ne s'accorde plus avec ce que nous avons cru entendre, nous nous apercevons que nous nous sommes trompés, et nous devinons ou du moins nous conjecturons ce qui a dû être dit. Mais cette correction ne s'opère pas toujours : de là ces quiproquos, souvent plaisants, quelquefois regrettables, dont nous sommes témoins ou victimes et dont les poètes comiques tirent tant de parti.

Par conséquent, ce serait se tromper qu'attribuer à nos sens de telles erreurs : elles contribuent, comme tant d'autres phénomènes, à manifester le rôle considérable que joue l'association des idées dans notre vie intellectelle : si elle nous rend un grand nombre de services, elle nous empêche souvent de découvrir la vérité.

On s'accorde généralement à dire que les suggestions de l'imagination sont d'une intensité plus faible que la perception actuelle : il n'en est rien. A chaque instant, notre esprit est détourné de la considération des choses et empêché de percevoir la réalité par des images qui se présentent à lui, qui l'envahissent tout entier et produisent une illusion complète. Nous ne pouvons bien voir, bien entendre qu'à condition de résister à ces tendances de notre esprit, de réagir contre elles et surtout de vérifier par un contrôle attentif l'exactitude des idées suggérées à notre esprit. C'est ce qu'a fait M. Egger, et ainsi il a évité une erreur. Mais nous ne le faisons pas toujours, aussi croyons-nous voir et entendre une foule de choses qui ne se produisent pas réellement, et comme bien peu de gens sont capables d'exercer sur leur esprit une surveillance rigoureuse, ce n'est pas toujours une raison suffisante, parce qu'une personne nous affirme avoir vu ou entendu un phénomène et en avoir été témoin, pour que nous soyons assurés de la vérité de sa déposition.

E. Joyau.

Réponse de M. V. EGGER

Deux mots seulement, mon cher directeur, au sujet de la note de M. Joyau.

D'abord, le fait : je n'avais pas *lu* VELPEAU, mais *vu;* lire, c'est traduire l'écriture visible en sons ; je l'avais vu, dis-je, ou plutôt, après avoir vu (et mal vu) l'affiche, j'avais aperçu ce nom dans le *champ visuel intérieur*, là où se peignent les *visa* faibles subjectifs. C'est pourquoi il n'y a pas de « série plus ou moins longue d'associations latentes » ; il n'y a que deux faits, un suscitant, *visum* objectif confus, un suscité, *visum* subjectif net.

Est-ce pour expliquer la préférence donnée par mon imagination au nom de *Velpeau* sur tout autre mot analogue que cette série d'associations est nécessaire? Mais il suffisait que ce nom fût dans ma mémoire à quelque degré, car aucun mot n'est plus proche du suscitant V..L..PAU que le suscité. Je rappelle les deux causalités invoquées dans ma note : l'analogie à l'antécédent immédiat et l'identité à un préantécédent dont la date est indéterminée. Cette double causalité n'est pas seulement la loi des *lapsus*, mais la loi de tous les souvenirs. Formulons-la avec précision :

Pour qu'une pensée revienne à la conscience, deux conditions sont nécessaires : 1° elle doit avoir un rapport avec la pensée qui la précède immédiatement ; ce rapport est ou un rapport de temps (simultanéité ou succession lors de la première apparition) ou un rapport de nature (analogie, identité partielle) ; 2° elle doit avoir par elle-même une tendance plus ou moins forte à être reproduite ; cette tendance est créée et augmentée par le nombre des actes d'attention ou des moments de conscience relatifs à cette pensée, par la durée et l'intensité de chacun d'eux, en résumé par la quantité de conscience qui a été appliquée à cette pensée ; en revanche, cette tendance diminue proportionnellement au temps dans l'intervalle des moments de conscience. Une pensée conservée hors de la conscience possède donc une tendance à être reproduite, qui diminue sans cesse, mais qui est renforcée par chaque reproduction. Pour qu'une pensée soit reproduite, si la tendance est faible, il faut que l'analogie à l'antécédent soit très-forte ou le rapport de temps très-étroit ; si la tendance est forte, il suffit d'une analogie faible ou d'un rapport de temps faible.

Dans le cas qui nous occupe, l'analogie étant au maximum, une tendance faible suffisait, et, de fait, la vie et les œuvres de Velpeau n'ont jamais beaucoup préoccupé mon esprit. Si l'analogie avait été faible, j'aurais dû chercher dans ma mémoire quelque circonstance capable d'avoir, les jours précédents, réveillé et augmenté la tendance. Cette recherche était inutile ; je l'ai faite pourtant, par conscience, et je n'ai rien trouvé.

Peut-être ai-je eu tort de décomposer le *lapsus* lettre à lettre pour

le mieux discuter : la subtilité est un devoir pour le psychologue; mais, à en abuser, on cesse d'être persuasif. M. Joyau n'est pas de cet avis, car lui aussi il compare les lettres; si son principe des caractères « vivement détachés » est excellent, l'application qu'il en fait ne me satisfait pas : théoriquement, les deux L auraient dû subsister; or un des deux a disparu. De même, on me dira que le premier E, comme le second, a pu être interverti et non créé. — Mieux vaut d'ailleurs apporter d'autres faits bien observés que discuter indéfiniment dans ses détails celui que j'ai donné comme exemple.

VICTOR EGGER.

P. S. J'allais oublier la question des dimensions de l'inscription, que M. Joyau traite en premier lieu; mais, ici, il y a un simple malentendu : je n'ai jamais parlé de la grandeur réelle, mais seulement de la grandeur apparente, d'autres diraient *rétinienne*, qui est une grandeur *superficielle*. Ce que dit M. Joyau du rôle du jugement se rapporte à la grandeur réelle, qui seule implique la troisième dimension et l'idée de distance.

V. E.

LIVRES REÇUS

VÉRON (E.). *L'Esthétique* (Bibliothèque des sciences contemporaines). Reinwald et Cie, Paris. 1878, in-12.

SOURY (Jules). *Essais de critique religieuse.* In-18. Leroux, Paris.

FONTANA (Giacinto). *L'Epopea e la Filosofia della storia.* In-12. Segna. Mantova.

P. JANET. *Dieu, l'homme et la béatitude,* par Spinoza, trad. pour la première fois en français, avec introduction. In-8. Germer Baillière. (Bibl. de ph. contemp.)

Dr J. COTARD. *Folie.* In-8°. Masson et Asselin. (Extrait du Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales.)

G. DELAUNAY. *Études de Biologie comparée basée sur l'évolution organique* : 1re partie, *anatomie.* Paris, Delahaye et Cie. In-8°.

Dr P. DESPINE. *Du rôle de la Science dans la question pénitentiaire,* in-8°. Montpellier, Bœhm et fils.

MAC COSH (James). *The Laws of discursive Thought, being a text-book of formal Logic.* In-12. New-York, R. Carter. 1877.

MAC COSH (James). *The Scottish Philosophy.* In-8°. Macmillan, London. 1875.

LESSEWITCH (W.). *Pisma o naoutchnoï Philosophii.* In-8°. Saint-Pétersbourg. 1878.

DÜHRING (E.). *Neue Grundgesetze zur rationnellen Physik und Chemie.* I. Leipzig. Fues.

LAZARUS. *Ideale Fragen in Reden und Vorträgen* (Allgemeiner Verein für D. Litteratur). Berlin. Hoffmann. 1878, in-8°.

SCHUPPE. *Erkenntnisstheoretische Logik*, gr. in-8°, Weber (J. Flittner), Bonn. 1878.

E. REICH. *Beiträge zur Anthropologie und Psychologie mit Anwendungen auf das Leben der Gesellschaft.* Braunschweig. Vieweg und Sohn. 1877.

C. S. BARACH. *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*, tome II. *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis item Costa ben Lucae de differentia animi et spiritus liber, translatus a Johanne Hispalensi.* In-8°. Wagner. Innsbruck.

BENNO ERDMANN. *Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft.* In-8°. Leipzig. Voss.

BENNO ERDMANN. *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der r. Vernunft : eine historische Untersuchung.* In-8°. Leipzig. Voss.

FERRI (Enrico.) *La Teorica dell'Imputabilita e la negazione del libero arbitrio.* In-8°. Firenze. Barbèra. 1878.

GIULIANI (G.). *Schema di un sistema di filosofia.* Trani. Giuliani, in-12. — *La scuola e lo Stato.* (2e éd.) Trani. in-8°.

LOMBROSO (Cesare). *L'uomo deliquente in rapporto al antropologia, giurisprudenza e alle discipline carcerarie.* Bocca. Torini, in-8°.

PAOLI (Alessandro). *Lo Schopenhauer e il Rosmini.* Lib. II. Roma. Bencini, in-12.

SICILIANI (Pietro). *Prolegomena alla moderna Psicogenia*, in-4°. Bologna. Zanichelli.

La Société pour l'étude des questions d'enseignement supérieur a tenu sa première assemblée générale le 18 juin, sous la présidence de M. Laboulaye.

Le rapport du secrétaire général a constaté les progrès accomplis depuis trois mois. Le nombre des adhérents s'élève actuellement à 215, dont la plupart appartiennent à l'enseignement, le nombre des donateurs à 15, le chiffre de recettes à 19,500 fr.

La Société a déjà réussi à établir des relations régulières avec plus de trente établissements d'enseignement supérieur à l'étranger; elle s'est de plus assuré dans les principaux centres universitaires des correspondans réguliers qui la renseignent sur tous les faits concernant l'objet de ses recherches.

Elle est entrée également en rapport avec le Ministère de l'instruction publique, qui a bien voulu mettre à sa disposition un grand nombre de documents.

Le bureau annonce pour la fin de la présente année la publication d'un volume qui contiendra des études développées sur les institutions d'instruction supérieure en Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Suisse et aux États-Unis, ainsi que sur les réformes projetées ou récemment accomplies en Angleterre, en Italie et aux Pays-Bas.

Nous rappelons qu'il suffit, pour devenir membre adhérent, d'envoyer une cotisation annuelle (20 fr. pour Paris, 10 fr. pour les départements et 12 fr. pour l'Etranger), au siége de la Société, 15, rue des Saints-Pères.

Le Propriétaire-Gérant,
GERMER BAILLIÈRE.

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.

LE PROBLÈME PHYSIOLOGIQUE DE LA VIE

I. *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, par Claude BERNARD. Paris, 1878. — II. *La Vie. Études et problèmes de biologie générale*, par E. CHAUFFARD, 1878.

On ne reprochera plus aux hommes de science de notre temps une indifférence exagérée pour les vues générales. Voici en effet deux ouvrages, publiés à quelques jours d'intervalle, où se trouvent exposés et discutés les problèmes fondamentaux de la physiologie. Si les noms des auteurs n'indiquaient par avance la tendance propre de chaque œuvre et l'esprit qui l'anime, le lecteur n'aurait pas besoin d'un long examen pour être éclairé à cet égard. Qu'il ouvre l'un et l'autre livre, et les premières lignes suffiront à le renseigner.

Dès le début de son introduction, M. Chauffard s'exprime ainsi :

« La notion du sujet est, en toute science, la notion première à déterminer. Savoir ce qu'est la vie ne doit-il pas être notre constante préoccupation?... Les phénomènes ne sont compris que dans leurs causes réelles; toute notre doctrine se réduit à comprendre les phénomènes vitaux par et dans la cause vivante. »

La notion de la vie, dit au contraire Claude Bernard, est la notion dernière qui puisse être déterminée. Elle n'est point placée au seuil de la science, mais à son terme, comme un idéal inaccessible. Les conditions des choses sont tout ce que nous en pouvons connaître, et l'ambition de la science ne va qu'à saisir les *rapports entre les phénomènes et leurs conditions*, c'est-à-dire la seule et vraie causalité immédiate, réelle et accessible.

On prévoit immédiatement dans quel ordre d'idées va nous entraîner chacun de nos guides. Avec Claude Bernard, nous resterons dans la physiologie proprement dite; nous serons cantonnés dans le domaine de la science, et, si nous allons jusqu'aux limites de ce domaine, ce sera pour apprendre à les respecter et non pas à les franchir. « La physiologie, dit-il, doit se débarrasser du bagage

philosophique qui a longtemps ralenti sa marche ; l'immixtion des spéculations métaphysiques dans l'étude des phénomènes vitaux est stérile et funeste. Autant il serait absurde de nier expressément, doctrinalement l'ordre entier des conceptions métaphysiques, autant il importe de le séparer de l'ordre des vérités expérimentales. »

M. Chauffard proteste avec éloquence contre ce parti pris de séparer de l'ordre purement scientifique ce qui est d'ordre purement philosophique. Tout s'enchaîne et se commande dans l'homme, et c'est, à l'estime du savant médecin, une misérable science, mutilée, incomplète, que celle qui, restant confinée dans l'étude des faits, s'interdit d'approcher de la raison des choses, c'est-à-dire de la cause supérieure des phénomènes de la vie.

Cette considération des causes supérieures, M. Chauffard dépense autant d'efforts pour l'introduire dans la science de la vie que Cl. Bernard pour l'en chasser. L'ardent professeur donne des ailes à la physiologie, et il lui ouvre, au lieu des laboratoires infimes et bas, quelquefois malsains, où elle végète, les espaces brillants de l'empyrée métaphysique.

La suite nous apprendra lequel de ces guides est le meilleur à suivre : mais, en tout état de cause, il est indispensable d'avoir présents à l'esprit le dissentiment profond et la diversité initiale des vues qui ont inspiré les deux ouvrages que nous analysons. C'est là en effet, dans cette manière différente de comprendre la méthode, le but et les ambitions légitimes de la physiologie, que sont contenues en germe les dissidences dont nous suivrons le développement.

I

M. Chauffard se défend d'émettre une doctrine nouvelle. Il déclare s'en tenir aux conceptions déjà éprouvées et consacrées par l'assentiment des grands législateurs de la pensée humaine. Son adhésion, dit-il, est acquise aux enseignements traditionnels des écoles médicales, et toute son ambition ne va qu'à rajeunir ces enseignements en leur donnant un accent et des développements nouveaux. Dégager ces doctrines de tous les alliages laissés par la domination successive et toujours corruptrice des systèmes, les présenter épurées, assainies et mises en harmonie avec la science moderne, voilà les seuls progrès que le savant médecin prétend réaliser.

Que sont ces antiques doctrines que l'on nous promet de renouveler et de rajeunir?

Il nous faut, pour répondre à cette interrogation, prendre les

choses du plus loin et interroger l'histoire de la science depuis ses origines mêmes. Un examen approfondi nous apprendra que les systèmes biologiques qui ont successivement dominé ne sont, en définitive, que les diverses manières de répondre à deux questions fondamentales : Les phénomènes vitaux sont-ils essentiellement différents de tous les autres phénomènes de l'ordre naturel? Les phénomènes vitaux sont-ils essentiellement distincts des phénomènes psychiques?

Voilà le point de départ de toutes les controverses. Chaque question, comportant deux solutions contraires, a par cela même partagé les médecins philosophes en deux camps opposés, spiritualistes contre matérialistes d'une part, animistes contre vitalistes de l'autre.

Nous ne saurions nier l'importance considérable de tels problèmes au point de vue philosophique. Mais la physiologie a-t-elle un intérêt véritable dans ces querelles? le savant militant a-t-il qualité pour y intervenir, avantage et profit à retirer de son intervention? Claude Bernard nous dit : Non; M. Chauffard nous dit : Oui; et, joignant l'exemple au précepte, il prend le parti du spiritualisme; il guerroie sous la bannière de l'animisme, pour le plus grand profit de la science médicale.

Il y a pour les philosophes différentes manières d'être spiritualiste, différentes manières d'être matérialiste ; mais il n'y a qu'une seule manière pour le physiologiste. Croit-on que le fait vital est essentiellement spécifique, irréductible aux faits de la nature physique ou inanimée, on est spiritualiste; croit-on au contraire que les phénomènes vitaux peuvent être ramenés à tous les autres phénomènes de l'ordre naturel, on est matérialiste, et cela indépendamment des idées plus ou moins différentes que dans l'une ou l'autre école l'on peut se former de la vie, de sa nature ou de ses origines. Ce sont là des idées relativement accessoires, des questions de second ordre, des germes de discorde qui entraîneront ultérieurement la scission des deux grandes écoles en sectes particulières, le matérialisme se divisant en mécanicisme, organicisme, transformisme, et le spiritualisme en animisme et vitalisme.

La question fondamentale est de savoir si le fait vital doit être distingué de l'immense multitude des autres faits naturels ou confondu avec ceux-ci. Toute autre question peut être écartée momentanément. Celle-ci est bien, historiquement et logiquement, la première qui réclame une solution. L'histoire philosophique nous apprend que déjà, quatre siècles avant notre ère, elle s'était imposée aux méditations des pythagoriciens et des philosophes d'Ionie. Encore aujour-

d'hui, les programmes de l'enseignement le plus élémentaire la placent comme introduction à l'étude des sciences naturelles.

Cette question, M. Chauffard l'aborde en spiritualiste convaincu, pour qui aucune confusion n'est possible entre l'ordre vital et l'ordre minéral ou inorganique. Il décide sans discuter.

Tout au contraire, Cl. Bernard discute sans décider. Il réunit les pièces du procès, mais il ne le juge point, parce qu'en effet l'issue en est indifférente à la physiologie. La confusion est pratiquement impossible entre le vivant et l'inanimé, et cela suffit pour que le physiologiste puisse procéder à ses études. Que la différence soit plus ou moins profonde entre le corps brut et le corps animé, qu'elle soit essentielle ou qu'elle soit seulement formelle, c'est un point que la science d'aujourd'hui est impuissante à fixer : il appartient peut-être au médecin philosophe, mais non à l'homme de science positive, d'en raisonner. Ces réserves faites, il est juste de reconnaître que les barrières élevées par les anciens naturalistes entre le règne organique et le règne inorganique ont été singulièrement ébranlées sur bien des points et même complétement renversées sur d'autres points.

Quels sont les traits qui séparent le corps vivant du corps brut et qui par là même caractérisent la vie ? On a successivement signalé la composition chimique, l'organisation, la nutrition, l'évolution, la tendance à l'acquisition d'une forme spécifique, la génération.

Buffon a pu croire à l'existence d'une matière spéciale pour l'être vivant, à un corps simple vital. Les progrès de la chimie ont presque immédiatement ruiné cette hypothèse et démontré qu'il n'y a point d'autre espèce de matière dans les organismes que dans le monde minéral.

On a alors invoqué un autre caractère, l'organisation. Mais qu'est-ce que l'organisation? Nous ne sachons pas qu'on en ait donné une définition satisfaisante qui ne revienne fatalement à celle-ci : c'est la constitution physique particulière de la matière vivante. Or, jusqu'à ce que l'on ait déterminé les propriétés physiques et la formule chimique du plus simple et du plus universel des corps vivants, c'est-à-dire du protoplasma, l'on ne saura point ce que c'est que l'organisation. Notre ami regretté, Papillon, avait cru trouver dans les travaux de Ch. Robin la solution de cette difficulté; il a écrit quelque part : « Au lieu d'être homogène et symétrique dans tous les points de sa masse, l'élément organique est constitué par l'association d'un certain nombre de substances diverses où le carbone prédomine, et qu'on appelle des principes immédiats organiques. » Association de trois ordres de principes immédiats, absence d'homogénéité et

asymétrie moléculaire seraient les trois caractères de la matière organique. Pour quelques savants, un seul de ces caractères suffirait, par exemple l'asymétrie : et nous voyons M. Gaudin affirmer que « le manque de symétrie dans l'axe dénote une intention formelle, ou, pour mieux dire, une toute-puissance créatrice? » Nœgeli place ailleurs le signe distinctif de la molécule protoplasmique, dans la double réfringence qu'elle présente? Le verrons-nous dans sa complexité atomique, dans son instabilité? Ces caractères isolés contribuent, mais ne suffisent pas à définir l'organisation; toutefois, ils la rattachent tous au monde physique. M. Chauffard, au contraire, suivant sa tendance constante, prétend soustraire l'organisation au monde physique. Avant que la science ait pénétré le secret de la constitution moléculaire de la substance vivante, bien des jours s'écouleront et bien des ouvrages comme celui de M. Chauffard seront tombés dans l'oubli. Ce n'est pas assez : cette échéance lointaine est encore trop proche au gré de notre auteur : la constitution physique de la matière vivante une fois connue, il déclare que nous ne connaîtrons point pour elle l'organisation. L'organisation est faite pour n'être pas connue : ce n'est point un état moléculaire, une constitution physique, un arrangement matériel; c'est la vie même, c'est l'état du corps vivant en tant qu'il vit et pendant qu'il vit. Autant vaut rayer le mot d'organisation du dictionnaire biologique et lui substituer purement et simplement le mot de vie.

Ce n'est plus la matière du corps vivant qu'il nous faut considérer maintenant; c'est le corps lui-même, l'être animé. Le trait le plus remarquable de cet être, c'est son caractère évolutif. Il est en voie de changement continuel : il naît et périt; il se forme, s'accroît, se complique, puis il décline et disparaît après avoir suivi une marche fixe et réalisé un plan prévu d'avance. Tout au contraire, l'être brut, minéral ou sidéral, serait impérissable, incorruptible, immuable. Une telle opposition n'est pas rigoureuse. Ne savons-nous point que tout se détruit à la surface de la terre, et que tout se modifie dans les profondeurs des cieux? Les observateurs qui au XVII[e] siècle braquèrent sur le ciel la première lunette que Galilée venait d'inventer furent frappés d'étonnement en voyant changer cette voûte céleste qu'ils croyaient incorruptible, et en apercevant une étoile nouvelle qui prenait rang dans la constellation du Serpentaire. Depuis lors, le système cosmogonique de Laplace est devenu familier à tous les esprits cultivés, et chacun est habitué à l'idée d'une mobilité, d'une évolution continuelles et d'une extinction finale des corps sidéraux.

Cette évolution est sans doute infiniment lente, par rapport à notre vie pressée. Mais le chêne de nos forêts est aussi un être

éternel au regard des générations d'éphémères qui s'écoulent à ses pieds. Si nous pouvions faire comparaître devant notre regard l'infinité des temps passés et à venir, nous verrions peut-être dans les corps sidéraux quelque chose d'analogue à ces répétitions de formes que nous offre la série des générations animales; et si, à un même moment, nous pouvions embrasser le nombre infini des mondes célestes, peut-être apercevrions-nous les Eons de Lucrèce, c'est-à-dire les différents états et pour ainsi dire les différents âges de ces êtres en évolution, qui naissent, subsistent silencieusement dans l'espace infini et persistent ensuite. La tendance de l'être organisé sorti d'un germe à l'acquisition d'une forme typique, à l'achèvement d'une sorte de plan architectural, dont il poursuit la réalisation contre les difficultés et les obstacles qui la traversent, cicatrisant ses blessures, réparant ses mutilations, cette tendance est, aux yeux du naturaliste philosophe, un nouveau caractère de l'être vivant, le plus frappant peut-être, celui qui montre le mieux son unité, son individualité. Mais n'y a-t-il rien de pareil dans les corps minéraux? Les phénomènes de cristallisation ne sont-ils pas une manière d'acquisition de forme spécifique? Les cristaux nous montrent même une certaine aptitude à réparer les mutilations qu'ils ont subies : un travail plus actif a lieu sur la partie blessée ou déformée, ainsi que l'a signalé M. Pasteur, et le dépôt de particules cristallines satisfait non-seulement à la régularité du travail général sur toutes les parties du cristal, mais au rétablissement de la régularité dans la partie mutilée. A la vérité, M. Chauffard fait observer que le type cristallin ne relève aucunement d'autres types préexistants, et que rien dans la cristallisation ne rappelle l'action des ascendants et les lois de l'héritage. Mais cette lacune entre le corps vivant et le cristal n'est-elle pas comblée par l'observation de M. Gernez? Voici une solution sursaturée de sulfate de soude; si l'on y introduit un cristal déjà formé, la cristallisation se produira dans toute la masse, et le type cristallin ajouté à l'eau-mère deviendra le générateur d'un nombre immense de types pareils.

Quel but poursuivons-nous, en insistant après Cl. Bernard sur les faits de ce genre? Voulons-nous en tirer conclusion et transformer ces lointaines analogies des corps bruts et des corps vivants en une assimilation positive et entière? Telle n'est point notre pensée. Nous voulons seulement enseigner à d'autres la prudence que nous nous imposons à nous-même. Nous voulons établir que la distinction absolue des règnes organique et inorganique n'est qu'une hypothèse aussi incertaine en soi qu'indifférente à la physiologie. En prenant parti pour cette hypothèse du biologisme spiritualiste,

M. Chauffard s'expose gratuitement aux risques de l'erreur, et il compromet la science plus qu'il ne la sert.

Il s'agit maintenant de faire un nouveau pas. Nous avons, avec M. Chauffard, creusé un abîme entre les phénomènes de la vie et les phénomènes de la nature inanimée. Une seconde difficulté se présente. Bornant toute considération à l'homme, il s'agit de décider s'il y a une seconde distinction à établir essentiellement entre les faits psychiques et les faits vitaux. En d'autres termes, l'activité humaine s'alimente-t-elle à des sources différentes, suivant qu'elle est manifestée dans la sphère de l'intelligence et dans la sphère de la vie, ou tout au contraire procède-t-elle d'une source unique? Y a-t-il unité ou dualité dans l'homme? La vie et l'âme se séparent-elles ou se confondent-elles dans leur essence et leurs attributs?

C'est pour répondre à cette interrogation qu'ont été imaginés les systèmes animiste et vitaliste. Voilà leur objet principal, et les mille accessoires qui masquent et compliquent l'idée maîtresse ne doivent pas nous tromper. La préoccupation qui les a suscités était moins d'expliquer les mouvements vitaux que d'éclairer les rapports de la cause vitale avec les mouvements de la pensée et avec l'âme, cause de ces mouvements. On est vitaliste, si l'on sépare absolument l'ordre psychique de l'ordre vital; on est animiste, ou plutôt uniciste, si on les rapporte à la même cause. Sans doute le vitalisme et l'animisme contiennent bien d'autres idées que celles de la distinction ou de la confusion essentielle des faits vitaux et des faits psychiques; mais, comme nous l'avons dit, celle-ci est décisive et cruciale.

Entre ces deux doctrines adverses, M. Chauffard n'hésite pas un instant : il repousse le vitalisme; il croit à l'unité essentielle des phénomènes de la vie et de la pensée : il est uniciste.

Il y a, dans l'animisme comme dans la doctrine adverse du vitalisme, deux notions d'inégale importance. La notion maîtresse, support de toutes les autres parties, celle qui reste entière et permanente à travers les variations du détail, c'est celle de l'unité essentielle des phénomènes manifestés dans l'homme : c'est l'affirmation que ces phénomènes, si hétérogènes qu'ils paraissent, relèvent d'un principe d'activité unique, indécomposable, indivisible. Nous donnons le nom d'*unicisme* à cette doctrine, qui est comme la pierre angulaire de l'animisme. C'est la seule partie de la conception stahlienne que M. Chauffard adopte et défende.

Quant au vitalisme, il le repousse dans toutes ses parties. Cette doctrine renferme deux notions : la première est celle de la sépa-

ration absolue des phénomènes physiologiques d'avec tous les autres; la seconde consiste à considérer ces phénomènes vitaux comme les *effets immédiats* d'une cause spéciale sans analogues en dehors du corps vivant. Les origines du vitalisme sont fort anciennes; il serait possible d'en trouver les premiers délinéaments dans les enseignements de Pythagore et de son école : on pourrait en suivre le développement dans la philosophie scolastique : mais, en tant que doctrine constituée, il reçut sa formule du médecin Barthez au siècle dernier, et il dut à Bordeu la faveur avec laquelle il fut universellement accueilli. Le nom de double dynamisme, sous lequel les successeurs de Barthez ont développé la conception de leur maître, est plus compréhensif que celui de vitalisme : il exprime mieux l'idée fondamentale qui l'inspire, à savoir que l'être humain obéit à deux principes : l'âme ou sens intime, qui préside à la pensée, à la conscience et à la volonté, et le *principe vital*, qui gouverne les phénomènes vitaux proprement dits.

M. Chauffard proteste contre un tel morcellement de la personnalité humaine, et par là il se range sous la bannière des animistes. Contre la dualité vitale, il invoque à la fois le témoignage du sens intime et celui de la tradition, ce dernier surtout, si imposant dans un procès dont les instruments n'ont pas changé depuis que l'esprit humain s'interroge. Les témoignages rendus en faveur de l'animisme par les penseurs de tous les âges, depuis Platon, le premier et le plus grand de tous, jusqu'à Stahl et jusqu'aux écrivains modernes, ont été soigneusement recueillis par MM. Tissot et Bouillier. M. Bouillier a employé une rare sagacité à découvrir et à restituer la véritable pensée platonicienne : il a voulu enlever à ses adversaires vitalistes le ferme appui qu'ils prétendaient trouver dans l'adhésion du célèbre philosophe. Toutefois il est permis de croire que les équivoques et les ambiguïtés de Platon traduisent une véritable indifférence à l'égard de ce point de doctrine. Jaloux de pénétrer les suprêmes mystères, l'essence et le principe dernier des choses, le philosophe athénien a trop dédaigné les réalités phénoménales pour prêter attention aux phénomènes de la vitalité. Laissons donc l'autorité de Platon ; laissons même l'argument emprunté à l'autorité de la tradition ; aussi bien la tradition est-elle loin d'être unanime, et il n'y aurait nulle convenance à compter ou même à peser des suffrages dans une querelle que le scrutin n'a pas la vertu de résoudre.

Il est un autre ordre d'arguments que nous voudrions également écarter de notre route. Cette doctrine animiste de l'unité, de l'indivisibilité humaine, qui est le secret ressort de toute son œuvre, M. Chauffard la soutient, la défend non-seulement en philosophe,

mais quelquefois en polémiste, mêlé à quelque degré aux querelles de son temps. Les préoccupations infiniment respectables auxquelles il obéit n'ont qu'un tort : c'est d'être étrangères au sujet qu'il traite et de n'y pouvoir être introduites que par un abus, que l'abus contraire ne saurait justifier. La science n'a point de parti que celui de la vérité, et la vérité n'a pas de passion, pas de but qu'elle-même et pas de responsabilité dans les excès qui la compromettent; les exagérations en sens opposés de quelques étudiants en médecine expirent au seuil de cette demeure glaciale et éternellement sereine.

Quels arguments reste-t-il donc en faveur de l'unicisme? Ces arguments ne sont pas nouveaux. Etrangers à l'ordre de la science proprement dite, où tout marche et progresse, ils n'ont pas vieilli. Qui voudrait dire autrement qu'Aristote avec la science d'Aristote? Les raisons que l'unicisme a invoquées sont tirées de la convenance et de la simplicité de cette doctrine, opposées à la complication, à l'insuffisance, à l'arbitraire ou même à l'obscurité des systèmes adverses, tels que le vitalisme. M. Chauffard les reproduit sous une forme vive et oratoire. Il s'élève avec chaleur contre cette libéralité ontologique des causes dont faisaient preuve les vitalistes en accordant à l'homme, pour ainsi dire, deux âmes de dignité différente : l'une, le *nous* de Pythagore, âme de première majesté, âme spirituelle, cause de la pensée et siége de la raison; l'autre, la *Psyché* des anciens, âme de seconde majesté, âme animale, principe des mouvements vitaux, cause de la vie et donnant au corps le souffle et l'animation. Un principe unique d'animation n'est-il pas plus simple et plus magistral que cette superposition de principes premiers?

Lorsque l'on envisage l'homme dans son entière et pleine activité, ne voit-on pas que le principe de la pensée y est condamné tout au moins à une coexistence et à des rapports incessants avec la vie? L'homme n'est jamais vie sans pensée, ni pensée sans vie : la vie et la pensée s'y entremêlent incessamment, se complétant l'une par l'autre. Par quelle illégitime fiction voudrait-on concevoir séparément ce qui se montre toujours uni? D'ailleurs les observations des expérimentateurs et des médecins, venant après celles des philosophes et même des poëtes tels que Lucrèce, ont montré sous assez de formes cette étroite dépendance entre la vie de l'âme et la vie du corps. Que le développement de l'organe cérébral soit contrarié par l'ossification prématurée des parois crâniennes, que la couche corticale des hémisphères soit comprimée par un agent extérieur, qu'elle soit irritée par une inflammation diffuse, qu'elle soit altérée par la stéatose alcoolique, qu'elle soit surabondamment arrosée par le

liquide sanguin ou anémiée par suite d'un afflux insuffisant, et l'esprit de l'homme, devenu le jouet de l'imbécillité ou des différentes formes du délire et de la torpeur, rendra témoignage par ces altérations mêmes des intimes rapports qui lient son activité à celle des organes. — Mais ces faits, de connaissance absolument banale, n'ont d'autre valeur que de démontrer tout au plus l'erreur d'Aristote, s'il est vrai que ce philosophe ait affirmé que « la pensée est le seul acte de la « vie humaine qui n'ait pas besoin d'organe ». La correspondance du physique au moral a été proclamée par la science moderne de la manière la plus rigoureuse. Le savant Tyndall traduit exactement l'opinion de la majorité des physiologistes lorsqu'il les déclare prêts à accepter cette hypothèse que « tout acte de conscience, aussi « bien dans le domaine des sens, de la pensée ou de l'émotion, cor« respond à un certain état moléculaire défini du cerveau, de telle « sorte qu'étant donné l'état du cerveau on pourrait en déduire la « pensée ou le sentiment correspondant, ou qu'étant donnée la « pensée ou le sentiment on pourrait imaginer d'en déduire l'état du « cerveau. » Ni M. Vacherot, ni M. Janet, ni aucun philosophe spiritualiste ne conteste la réalité d'une telle liaison entre « deux ordres de phénomènes constamment associés, réciproquement causés; cette étroite liaison n'empêche pas de les considérer comme incomparables et irréductibles. »

Le savant champion de la médecine spiritualiste met une certaine ardeur à protéger cette doctrine uniciste que personne aujourd'hui ne songe plus à attaquer. Il a, certes, plus d'alliés, et d'alliés embarrassants, que d'adversaires : et parmi ces alliés, dont M. Chauffard ne recherche guère l'assentiment, il faut compter les matérialistes, les transformistes, qui poussent la logique de l'idée uniciste jusqu'à l'extrême et qui en font un usage que l'animiste condamnerait. En comblant le fossé qui sépare les phénomènes supérieurs des phénomènes inférieurs de la vie, l'unicisme abaisse les premiers au niveau des autres et les soumet à la même basse domination des conditions matérielles. Un pas de plus, et l'âme, confondue avec la vie, sera confondue avec les forces physiques. Nous savons bien que le but de M. Chauffard est tout contraire, qu'il prétend relever l'ordre des faits corporels à la dignité des faits supérieurs et spiritualiser le fait vital au lieu de matérialiser le fait psychique.

A être uniciste, on ne se compromet guère. On admet un principe unique pour toutes les formes de l'activité humaine : mais ce principe peut être aussi bien l'âme ou la force vive matérielle.

Il faut donc aller plus loin que l'unicisme; il est nécessaire de préciser la nature du principe animateur d'où découlent toutes les mani-

festations de la vitalité, de fixer son rôle et ses rapports avec les phénomènes. — Si l'on n'a fait cela, on n'a rien fait qu'avancer une formule vide : on n'a pas donné de réalité, pas de corps à l'idée de l'unicisme, et cette doctrine reste comme le vêtement flottant et banal qui s'adapte aussi bien à toute espèce de personnages. On se rencontre ainsi dans un apparent accord avec les écoles les plus diverses, spiritualistes et matérialistes.

L'unicisme, en effet, en confondant en une seule toutes les sources de l'activité humaine, ne prend point parti, par cela même, dans la grande querelle qui agite la philosophie moderne. Si l'on est spiritualiste comme M. Chauffard, en même temps qu'uniciste, on en sera quitte pour attribuer au principe commun de l'activité humaine, à l'âme, deux modes incomparables et irréductibles, le mode vital et le mode psychique. Si l'on est matérialiste, l'on confondra les modes ainsi que l'on confond les principes, de manière à ramener à un seul ordre les phénomènes psychiques et vitaux entre lesquels on ne verra plus qu'une différence de degré, la pensée n'étant qu'un *maximum* du mouvement vital ou le mouvement qu'un *minimum* de la pensée.

Il faut avouer que c'est une bien commode invention des philosophes, que celle des principes et des modalités : c'est le moyen d'arranger toute querelle, de dissimuler tout désaccord. On corrige avec les modalités les concessions auxquelles on est obligé sur le principe; on reprend avec le principe ce que l'on accorde sur les modalités. C'est par des confusions de ce genre, en profitant de l'indétermination de termes qui ne sont caractérisés ni définis, que l'on a essayé de relever de nos jours l'animisme ancien, l'animisme de Stahl, c'est-à-dire l'unicisme spiritualiste.

On sait que l'animisme, tel qu'il a été formulé par Stahl, considère l'âme comme le principe recteur unique. L'âme immortelle, force intelligente et raisonnable, est l'artisan et le constructeur du corps (âme architectonique) ; elle gouverne la substance corporelle, la met en mouvement, la dirige avec intelligence; elle agit sans intermédiaires sur les organes; elle fait battre le cœur, sécréter les glandes, contracter les muscles et s'exécuter toutes les fonctions. La vie est un des modes de fonctionnement de l'âme : c'est son *acte vivifique*. Les maladies sont des erreurs ou des défaillances de ce principe intelligent : Stahl dit quelque part « une conséquence du péché originel ». La conception animiste a succombé sous le grave reproche que lui ont adressé les vitalistes et qui n'est pourtant pas le plus grave qu'on lui puisse faire; tandis, en effet, que l'âme agit avec conscience, réflexion, volonté dans l'ordre intellectuel, il est clair

qu'on ne saurait la reconnaître dans l'ordre vital, puisqu'elle n'y conserve pas ces attributs essentiels, la plupart des phénomènes corporels étant automatiques, involontaires et inconscients.

MM. Bouillier et Tissot croient échapper à cette réfutation en reconnaissant à l'âme deux modes d'action, l'un qui s'exerce sur les actes physiologiques, l'autre sur les phénomènes de la pensée. Mais n'est-ce pas briser l'unité du principe vivifiant et pensant que d'en distinguer complétement les modes? Comment reconnaître l'âme proprement dite dans cette moitié du principe animateur qui se manifeste exclusivement par le mode vital? N'est-il pas clair, en effet, que si le principe est caractérisé (et l'âme l'est précisément par la conscience, la réflexion et la volonté), on doit le retrouver avec ses caractères dans tous les actes qu'on lui attribue. Créer des modalités, c'est créer des principes subalternes, des feudataires indépendants, nominalement soumis à un principe plus général, que l'on continue à nommer âme, mais qu'on ne saurait plus définir que comme une sorte de roi-soliveau qui ne règne ni ne gouverne et n'existe qu'à l'état de simple nom, de son creux, *flatus vocis*. — Le reproche tombe également sur M. Chauffard, qui se rallie chemin faisant à la doctrine de M. Bouillier. « Pourquoi, dit-il, l'âme n'agi« rait-elle pas avec conscience, réflexion et volonté dans les fonc« tions intellectuelles, et par des impressions sans conscience, par « des déterminations instinctives, et suivant des lois primordiales, « dans l'exercice des fonctions organiques? » Parce que, répondrons-nous, si elle agissait ainsi, elle ne serait plus l'âme que vous connaissez; ce serait une âme nouvelle, une âme somatique, quelque chose d'analogue à l'âme rachidienne, qui, selon M. Pflüger, préside aux mouvements réflexes.

Mais il est juste de dire que ce n'est là qu'un assentiment de pure forme, et, après avoir rendu cet hommage courtois à un allié naturel, M. Chauffard s'en sépare décidément. Il va toucher d'une main plus hardie aux anciennes idoles, et nous ne les reconnaîtrons plus sous les traits nouveaux qu'il leur donnera. Jusqu'à présent, nous n'avons fait qu'assister à une sorte d'évocation des luttes rétrospectives; nous avons revu le tournoi de l'animisme et du vitalisme combattu avec les armes couvertes de la rouille des temps. La véritable tâche de M. Chauffard commence maintenant. Il faut voir comment le savant médecin va préciser et compléter sa conception de l'activité vitale. Nous trouverons dans cette seconde partie de son œuvre la pierre de touche qui nous permettra d'estimer l'œuvre tout entière.

Le débat s'élève. Il ne s'agit plus de savoir s'il y a deux principes recteurs ou s'il n'y en a qu'un seul; il faut comprendre ce que peut

être un principe de ce genre, comment il peut devenir instrument d'action, en un mot ce que peut être la cause en regard du phénomène causé.

On se retrouve ainsi en présence de l'éternelle énigme posée à la curiosité des philosophes, c'est-à-dire du problème fondamental de la force et de la matière, problème qui domine et contient tous les autres. — C'est le lot fatal des discussions de ce genre ; on ne peut pas s'arrêter sur la pente de la métaphysique : il faut rouler jusqu'au fond de l'abîme. Suivons-y donc M. Chauffard, puisqu'il le faut, et soyons bref. — Le moule géométrique où Descartes avait enfermé la philosophie est brisé depuis longtemps. Le célèbre philosophe, en définissant la matière par le seul attribut de l'étendue, ne nous permet pas d'en comprendre l'activité, révélée par tous les faits naturels : d'autre part, en séparant la matière de l'âme définie par la seule pensée, il nous ôte la ressource de chercher dans l'âme le principe de cette activité matérielle. — La conception de la matière qui a cours actuellement et qui se formule en disant que la matière est « l'ensemble des forces » ou « le lieu des forces » est bien différente de la conception de Descartes ; elle se rapproche de la conception des stoïciens : c'est la matière rationnelle de Diogène d'Apollonie, mobile et non pas mue, active et non pas inerte. Telle est aussi la manière de voir de Leibnitz. Le philosophe de Hanovre n'a pas en effet arrêté son esprit à la considération de cette matière « qui est purement passive et ne consiste que dans l'étendue », *matière nue* ou *première*, qui est un pur concept ou, selon M. Magy, une illusion sensorielle. Les corps de la nature nous offrent une *matière revêtue*, *matière seconde*, formée par l'union indissoluble de l'étendue avec un principe d'activité, inséparable. — Ce principe actif, qui existe dans chaque monade matérielle, « entéléchie inétendue qui est principe de mouvement », se manifeste par l'ensemble des propriétés physico-chimiques ou mécaniques.

Voilà de quoi comprendre les phénomènes de la nature physique, et pour l'école matérialiste de quoi comprendre toute phénoménalité, sans chercher rien au delà. Pour cette école, propriétés physiques, phénomènes vitaux, faits psychiques ont leur fondement dans l'activité immanente de l'atome matériel. La mécanique des atomes contient la raison de toute phénoménalité ; chaque phénomène est une intégrale atomistique. Le géomètre qui connaîtrait pour un instant infiniment petit la position et le mouvement de tous les atomes de l'univers lirait dans ses équations le passé et l'avenir du monde matériel, vivant et social ; il pourrait, ainsi que le dit Dubois-Reymond, « prédire le jour où la croix grecque brillera de nouveau au

« sommet de la mosquée de Sainte-Sophie, et le jour où l'Angleterre « brûlera son dernier morceau de charbon. »

Mais Leibnitz n'avait nul souci du charbon anglais en imaginant ses monades; il n'était ni matérialiste ni atomiste, et il ne croyait pas que l'activité immanente à la matière fût un pont jeté sur l'abîme qui, pour Descartes, séparait le monde sensible du monde psychique. Entre le corps matériel actif et l'âme également active, nul contact, nul rapport, nul lien, qu'un rapport ou un lien métaphysique, l'harmonie préétablie. « Le commerce de l'âme et du corps « ne consiste pas dans un échange d'actions réciproques, mais dans « une simple harmonie préétablie dès la création. Les âmes s'ac« cordent avec les corps en vertu de cette harmonie et nullement « par une influence physique mutuelle et actuelle. » M. Chauffard semble faire bon marché de cette doctrine de Leibnitz; le lien de l'harmonie préétablie lui paraît trop frêle; le corps si lâchement uni à l'âme retombe trop facilement sous l'empire des lois mécaniques. Et en effet, pour Leibnitz comme pour Descartes, les manifestations corporelles se développent indépendamment de l'intervention actuelle du principe spirituel, de l'âme. « Le corps se développe mécanique« ment, et les lois mécaniques ne sont jamais violées dans les mouve« ments naturels; tout se fait dans les âmes comme s'il n'y avait pas « de corps, et tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait pas « d'âme. » Le corps est une machine montée, formée de rouages, de ressorts, de leviers, de pressoirs, de cribles, de tuyaux, de soupapes, de creusets, de matras, de cornues, d'alambics fonctionnant suivant les lois générales de la nature physique. — M. Chauffard a horreur de ce grossier *mécanicisme*, et il repousse les principes qui doivent nécessairement y conduire. De la doctrine de Leibnitz il accepte la conception de la matière unie à un principe d'activité et il repousse l'harmonie préétablie. Est-ce à dire que M. Chauffard va faire cause commune avec l'école matérialiste, qui accepte et repousse les mêmes parties des idées leibnitziennes? En aucune façon. L'école matérialiste résout le plus simplement du monde le problème qui tourmentait le génie de Leibnitz : en le niant. Entre la matière active et l'âme active, l'activité sert de trait d'union : il n'y a pas à en chercher d'autre. Ces activités, Leibnitz avait tort d'en faire deux ordres distincts. L'activité matérielle est un minimum d'âme ou de pensée qui, par une gradation continue et une complication successive, sans solution de continuité, sans saut brusque de l'homogène à l'hétérogène, s'élève à travers la série des êtres vivants jusqu'à la dignité de l'âme humaine. L'observation des transitions, décalque imparfait de la méthode géométrique des limites, permet ainsi de passer de l'acti-

vité brutale à l'activité vitale et de là à l'activité psychique. La force physique, la vie, l'âme ne seraient dans ce système que des combinaisons de plus en plus élevées de l'activité consubstantielle immanente aux atomes matériels. Ces trois complexus n'ayant pu être encore résolus par la science en leurs éléments communs, c'est-à-dire en termes de matière et de force, nous les considérons, par une illusion provisoire, comme irréductibles entre eux, et nous en faisons des catégories distinctes, des objets indépendants, des principes particuliers. La vie nous paraît distincte de la force physique, et la pensée de la vie, comme le verre paraissait distinct aux anciens Chaldéens du sable et du sel avec lequel ils le formaient, ou comme l'eau se distingue aux yeux des modernes de l'oxygène et de l'hydrogène qui la constituent. Pour être d'un degré plus haut, la difficulté est la même dans tous ces cas; c'est la difficulté de comprendre ce que l'arrangement des choses peut introduire de nouveau dans leur aspect, ce que la combinaison peut avoir de rapports avec ses éléments. Pour l'atomiste, il n'y a rien dans la combinaison qui ne soit dans l'élément : pour le philosophe aristotélicien au contraire, il n'y a plus rien de l'élément dans la combinaison : celle-ci est hétérogène avec celui-là : l'arrangement est essentiel, la forme est tout. Quoi qu'il en soit, M. Chauffard, en confondant ensemble l'activité de l'âme et l'activité du corps, côtoie de bien près ce précipice du matérialisme, qui lui inspire pourtant une sorte de dégoût vertigineux.

Et cependant, de l'autre côté de la route, il aperçoit les fondrières de l'ancienne médecine spiritualiste, dont il faut aussi se garder. Le spiritualisme a toujours relégué les causes hors des objets : historiquement, on pourrait peut-être dire que c'est cette tendance qui le caractérise. Les systèmes spiritualistes en biologie, l'animisme, le vitalisme, font régir les phénomènes vitaux par un principe distinct de la matière universelle et des forces naturelles, extérieur au corps vivant, indépendant de sa substance, lié à elle temporairement. La vie est l'ensemble de ses actions, l'histoire de ses faits et gestes ; la mort est sa séparation d'avec le corps qu'il quitte, non peut-être sous la forme d'un papillon, comme le voulait l'heureux génie des Grecs, mais d'une manière tout aussi réelle, quoique moins sensible. L'*anima*, la *Psyché*, la force vitale travaillent, pour ainsi dire, avec des mains humaines; elles sont placées dans le corps vivant « comme un pilote sur le vaisseau », comme l'ouvrier ou l'artiste en face du marbre ou de l'argile. Cette tendance à personnifier la cause vitale est infiniment naturelle, car nous n'avons pas d'autre image claire d'une cause que celle qui nous est offerte par la personne humaine ; nous trouvons seulement en nous-même, dans notre

volonté libre ou supposée telle, dans notre activité, le prototype de la cause. L'idée de force, séparée de l'idée de force vive, c'est-à-dire de mouvement, serait pour beaucoup de savants une personnification du même genre. Les vitalistes du moyen âge, les Paracelse, les Van Helmont avaient multiplié, sous le nom d'archées, ces personnifications, dont on retrouve quelque trace dans les *propriétés vitales* d'auteurs plus modernes, fantômes que Claude Bernard aimait à comparer aux nymphes, aux dryades et aux sylvains de la mythologie.

Notre temps repousse ces fictions ; il les condamne en elles-mêmes et pour leurs conséquences. Toutes ces personnifications, toutes ces doctrines anthropomorphiques paralysent la marche de la science. Ce sont des doctrines paresseuses, stérilisantes, qui, nous montrant les phénomènes à travers l'image d'un principe, nous détournent de les étudier en eux-mêmes. Ces entités, ces archées, ces âmes sont par trop commodes, comme le faisait observer finement Charles Bonnet. « Elles sont toujours prêtes à tout. Nous pouvons en toute confiance leur attribuer ce qui nous fait plaisir, puisqu'il est impossible de démontrer qu'elles ne peuvent pas faire ce que nous disons. » M. Chauffard les écarte résolûment. Voilà en effet « les alliages « laissés par la domination corruptrice des systèmes », et dont M. Chauffard veut débarrasser, épurer la médecine traditionnelle. — Il exorcise ces fantômes, il rejette ces êtres imaginaires, ces personnifications toujours présentes, ces fictions ontologiques qui se mouvraient devant nous, remplissant continuellement la scène. « On « ne viendra plus nous accuser, dit-il, de superposer à l'organisme « une entité métaphysique surnaturelle : nous sommes plus ennemi « de ce genre de superposition que nos adversaires eux-mêmes, car « ces entités superposées sont la négation absolue de la cause vivante « telle que nous le comprenons. »

Comment donc M. Chauffard comprend-il la cause vivante? Quelle conception va-t-il nous offrir après qu'il a repoussé toutes celles que la féconde imagination des philosophes a successivement créées ? Il a vu le vice de chaque système : aucun ne lui paraît acceptable. Il ne veut point placer la cause vitale hors de l'organisme, comme faisaient les écoles spiritualistes, les animistes et les vitalistes : d'autre part, il ne veut pas confondre, à la manière des matérialistes, l'ordre des causes avec l'ordre des faits, la cause vitale avec la matière vitale. Quelle alternative reste-t-il donc ? Ne comprenant la cause vitale ni à la façon du matérialisme moderne ni à la façon du spiritualisme ancien, il n'y a plus d'autre ressource que d'écarter cette cause première, raison supérieure des phénomènes vitaux, pour se

rattacher seulement à leur raison prochaine, c'est-à-dire aux causes secondes; ce serait là une façon de revenir sur le terrain solide de la science. Ne parlons donc plus de causes; résignons-nous à les ignorer, et, en tant qu'hommes de sciences, restons agnostiques, mécanicistes ou positivistes (dans le sens restreint du mot); c'est-à-dire, reléguons l'ordre des causes hors de la science.

C'est le conseil que nous donne Claude Bernard. Après tous les grands esprits qui ont compris la véritable condition des sciences humaines, après Bacon et Newton, il nous apprend à bannir non de la philosophie, mais de la science, la considération des causes. Il enchaîne la physiologie à l'observation des conditions phénoménales et la prévient contre l'entraînement naturel qui l'emporterait à la poursuite des causes premières : il assigne à ses efforts la recherche féconde du *comment* au lieu de la vaine recherche du *pourquoi;* et, comme il ne peut se rendre compte des phénomènes, il se contente de s'en rendre maître, trouvant une merveilleuse compensation dans cette condition de la science, qui, à mesure qu'elle froisse notre sentiment et rabaisse notre orgueil, augmente notre puissance.

Mais M. Chauffard ne veut pas entendre à de tels conseils. Il n'a pas le sentiment de cette séparation de la physiologie d'avec la philosophie dont l'expérience des siècles proclame la nécessité. Condamner la science à la poursuite des conditions phénoménales, la réduire à cette maigre ambition, à ce train mesquin, c'est la découronner, la ravaler; c'est en faire une « petite physiologie ». Il ne croit pas que la physiologie finisse où la philosophie commence et confondant la tâche du philosophe avec celle du savant, il persiste à penser qu'on peut être au même moment et dans la même opération homme de science et métaphysicien.

On a dit que la vraie manière de comprendre les choses consistait à les mettre à leur place. Claude Bernard, qui possédait ce sens exquis, n'était pas de l'avis de M. Chauffard sur la place qu'il fallait faire aux choses philosophiques et scientifiques. Il pouvait penser qu'un esprit qui resterait fermé à l'aspiration éternelle de la raison humaine vers l'inconnu, qui jamais n'aurait d'ouverture sur les régions élevées de la philosophie, limite supérieure des sciences, qu'un tel esprit serait incomplet, découronné, attaché comme un esclave à la glèbe expérimentale. Mais il pensait certainement que le savant qui se laisserait diriger par ces préoccupations étrangères et les importerait dans la science prouverait par cela même, selon l'expression de Newton, qu'il n'est pas homme de science. Il rencontrait en cela l'assentiment des philosophes, de M. Janet qui recon-

naît à la science le droit de s'interdire toute autre recherche que celle qui ramène des effets à leurs conditions ou causes prochaines, de M. Caro qui distingue, suivant une heureuse expression, les causes ou *conditions efficientes* des conditions *intellectuelles*, les unes et les autres donnant lieu à deux ordres de recherches entièrement différentes. En prétendant revivifier, renouveler, éclairer la physiologie par l'introduction des conceptions métaphysiques, M. Chauffard a donc contre lui non-seulement les physiologistes militants, mais les philosophes spiritualistes, le passé et le présent, l'expérience et la raison : nous allons voir qu'il a surtout contre lui l'obscurité, la faiblesse, les embarras du système qu'il nous présente.

N'ayant accueilli, ainsi que nous l'avons dit, ni le positivisme scientifique, ni le matérialisme moderne, ni le spiritualisme ancien, M. Chauffard est bien obligé d'innover malgré lui-même et d'imaginer, à son corps défendant, un spiritualisme nouveau. De cette doctrine un peu nuageuse, il est plus facile de dire ce qu'elle ne veut pas être que ce qu'elle est précisément. L'être vivant est, pour M. Chauffard, une sorte de chaos où la matière et la force, l'esprit et le corps et toutes les activités sont amalgamées, fondues et unifiées. Mais nous préférons citer textuellement : « La vie ne doit « pas être séparée de l'organisme, la cause organisante de l'organi- « sation, la réalisation de la force d'avec la force. — L'organisme, « l'organisation sont la vie même. — L'homme est ici-bas la pensée « vivante : il est la vie humaine qui résume en elle l'activité pleine « de notre être, celle qui pense et qui sent, qui veut et qui agit. — « La pensée, l'action, la fonction s'enlacent dans une invincible « union. — L'âme, c'est la cause vitale elle-même. — La vie, c'est « l'organisme évoluant, c'est l'être humain considéré dans son déve- « loppement légitime, l'origine, l'aboutissant et la raison de tout « l'ordre vivant, la force devenant une matière simple, la matière « se perdant dans l'activité de la force. »

A ce point, pour employer, nous aussi, le mot de Montaigne, nous tombons en éblouissement. — Certes, il y a dans ces lignes plus à deviner qu'à comprendre : cependant, ne renonçons pas à percer ces ténèbres et poursuivons notre examen; la lecture complète de l'œuvre de M. Chauffard nous en donnera le sens et nous permettra de saisir par degrés successifs sa pensée tout entière. Réunissons en un corps les membres épars de sa conception. Que verrons-nous?

Le caractère dominateur de l'être vivant, c'est son unité. « Entre tous « les caractères qui séparent ce qui vit de ce qui ne vit pas, s'élève « et domine le caractère de l'unité. — La vie présuppose l'individua- « lité : celle-ci présuppose l'unité. » Voilà, si nous pouvons nous

exprimer ainsi, le premier degré de la pensée de M. Chauffard. C'est la pensée tant de fois reproduite : *Homo factus est anima vivens*, pensée classique, dont tout le mérite n'est plus que dans l'expression qu'on lui donne et dont l'expression ne saurait plus avoir de mérite après celle de Bossuet : « L'âme et le corps forment un tout naturel. » Plus tard, nous verrons l'idée d'unité se compléter par l'idée de spontanéité, puis par l'idée de finalité : « Autonomie vivante, spontanéité « vivante, finalité vivante, toutes ces notions primordiales sont soli- « daires et se résolvent les unes dans les autres. » Elles résument l'idée de vie.

Mais procédons par ordre, et occupons-nous d'abord de l'unité vivante. L'idée d'unité, dit M. Chauffard, est traditionnelle, c'est-à-dire primordiale et nécessaire. C'est là une vérité première. — L'unité vitale est affirmée par le moi sentant, réagissant et voulant : c'est la perception consciente de l'unité humaine qui en est le réel et invincible fondement. Nous nous sentons un. — Cette unité est le fond de notre être spirituel comme de notre être organique.

Notre rôle de physiologiste nous permet de laisser l'être spirituel et de nous rabattre sur l'être organique et sur la façon dont M. Chauffard en comprend l'unité. L'unité de l'être organique a été affirmée par Hippocrate; elle consiste dans la subordination des parties au tout : « Tout est subordonné à tout le corps, tout l'est aussi à chaque partie. »

Nous devons nous demander si cette subordination est une vérité absolue ? La simple observation des faits nous apprend qu'elle est loin d'avoir ce caractère, et elle nous oblige à considérer des degrés dans l'unité vivante. C'est donc une vérité relative dont on a, à certaines époques, exagéré l'importance, tandis qu'en d'autres temps on l'a trop réduite. Entre l'anarchie des parties et leur absolue subordination, il y a un tempérament : la tâche qui s'impose au physiologiste est de saisir ce tempérament. Nous verrons bientôt avec quelle rare sagacité Claude Bernard a résolu ce difficile problème.

Pour que l'unité fût véritablement un caractère de l'être vivant, il faudrait qu'elle fût absolue. Cuvier a pu croire qu'il en était ainsi, et dans sa lettre célèbre à Mertrud il exprime sa croyance en ces termes : « Toutes les parties d'un corps vivant sont liées : elles ne « peuvent agir qu'autant qu'elles agissent toutes ensemble. Vouloir « en séparer une de la masse, c'est la reporter dans l'ordre des « substances mortes, c'est en changer entièrement l'essence. » C'est là une erreur de fait, erreur réfutée par une multitude d'observations et d'expériences dont la plupart était déjà banales au temps où La Mettrie écrivait son *Homme-Machine;* contentons-nous de citer,

depuis celles qui ont révélé la faculté des éléments anatomiques de vivre après leur séparation de l'organisme, qui ont montré la même faculté dans des tissus tels que l'épiderme, dans des organes qui peuvent subsister après avoir été segmentés, tels que la queue des larves de grenouilles, ou après avoir été transplantés, tels que les os des petits mammifères, du rat, du lapin, jusqu'aux expériences sur la divisibilité des animaux inférieurs, des polypes, des vers, des planaires.

Il est bien entendu que tous ces faits, M. Chauffard les reconnaît : cependant il tente de les atténuer dans leur réalité et dans leur interprétation. Que se passe-t-il dans la segmentation d'une annélide? Croit-on qu'il y ait partage en deux, trois, quatre parts de l'unité vivante primitive, chaque segment retenant une moitié, un tiers ou un quart d'unité? Nullement; il y a, selon M. Chauffard, deux, trois ou quatre unités vivantes subitement engendrées. — C'est une génération par scission ou bourgeonnement qui s'est produite plus subitement que d'ordinaire, dans laquelle l'être engendré a reçu, selon les lois de la génération, une unité comparable à celle du générateur d'où il sort. — Voilà une explication singulièrement hasardée et arbitraire, qui ne sera acceptée, croyons-nous, par aucun naturaliste ayant étudié les conditions de la scissiparité ou de la gemmiparité naturelles et connaissant le travail organique qui prépare ces générations et les rend possibles, travail qui fait évidemment défaut dans la scission artificielle.

M. Chauffard va plus loin, et il voit dans ces faits de segmentation une admirable confirmation de l'idée de l'unité vitale. Les parties, toutes pénétrées de la vie émanée du tout, conservent en elles, pour un temps, l'*unité* vivante qui les fécondait : elles demeurent pleines de cette *unité* qui les a engendrées et dont elles ne cessent de faire partie, quoiqu'en étant artificiellement séparées.

Ici encore, nous tombons en éblouissement ; mais cessons de contester : ne témoignons pas de surprise de ce que le même argument qui, pour la majorité des physiologistes, établit l'indépendance des parties de l'organisme, en fonde tout au contraire l'unité pour M. Chauffard. Acceptons l'interprétation qu'on nous présente comme ces pilules dont parlait Hobbes qu'il faut avaler sans les mâcher, et passons aux conséquences. Le système va tout d'un coup s'éclairer d'une vive lumière et devenir intelligible.

Qu'est-ce en effet que cette idée d'unité qui domine les éléments et qui subordonne leurs activités à la fonction de l'ensemble? L'idée d'un tout déterminant ses parties, c'est, depuis Kant jusqu'à M. Lachelier, par définition même, la cause finale. — Les obscurités se

dissipent. La clarté s'est faite. Toute la conception de M. Chauffard est contenue dans cette simple phrase : « La vie est une idée finale. » Voilà tout le secret ressort de l'œuvre, qui nous apparaît dégagée des accessoires de pur ornement ou d'intérêt épisodique. Nous sommes, sans ambiguïté possible, en présence d'un système essentiellement métaphysique et parfaitement connu. Le livre de M. Chauffard n'a rien à nous apprendre si nous avons lu par avance la remarquable étude de M. Janet. — La vie est dans la finalité des actes qui la réalisent, nous dit-on. Kant a déjà dit cela, lorsqu'il appelle l'être vivant un système téléologique, un système de fins et de moyens réciproques; c'est-à-dire un ensemble de parties qui existent par et pour les autres, par et pour le tout.

Rien de plus légitime à coup sûr, sinon de plus neuf, que cette doctrine métaphysique. La pensée ne nous viendrait pas de la critiquer chez M. Chauffard, philosophe; mais nous devons la reprocher à M. Chauffard, médecin, physiologiste, écrivant dans le but exprès de vivifier, d'éclairer, d'animer la science de la vie. Cette finalité, en effet, n'est pas une loi physiologique : on discute encore, entre philosophes, si elle ne serait pas, au lieu d'une *loi de la nature*, une simple *loi de la raison*.

Qu'un philosophe nous dise que la vie est une cause finale en action, nous y souscrivons volontiers, laissant à un autre philosophe le soin de terrasser cette cause finale et de lui substituer « un principe purement physique faisant sortir la finalité de son contraire. » Au philosophe, il est loisible de rester dans le monde des idées et de faire de la vie l'idée du but vers lequel sont dirigées toutes les activités des organes et des éléments. La fin en vue de laquelle tous les phénomènes de l'économie se coordonnent, qui est constamment présente dans leur réalisation, cause rétroactive de ces phénomènes, c'est la cause vitale, la vie. Soit. Nous ne craignons pas que le métaphysicien tire abusivement cette cause finale du domaine intellectuel, qu'il la dépayse dans le domaine physiologique et qu'il en fasse un principe d'action, un agent d'exécution, une cause efficiente des actes vivants. Cette confusion n'est pas à craindre de la part d'un homme qui, suivant une expression empruntée, « ne met pas la main à la cuisine vitale ».

Mais, au contraire, elle est fort à redouter de la part du médecin, du physiologiste, qui, mis en présence d'un phénomène organique, seraient tentés d'y voir l'œuvre de la cause finale ; erreur plus funeste que les plus funestes erreurs de l'empirisme, parce qu'elle conduit celui qui la commet à un quiétisme contemplatif et satisfait, ennemi de toute recherche ultérieure. C'est le danger tout opposé à

celui que redoute M. Chauffard : mais c'est le seul réel, le seul à craindre. L'histoire de la science nous montre qu'une telle crainte n'est pas chimérique. Le champ de la physiologie est encore infesté d'explications finalistes, et nous en trouverons quelques exemples affligeants dans M. Chauffard lui-même. Ne s'oublie-t-il pas, en un endroit, jusqu'à faire de la finalité, de l'unité, « une réalité vivante, « une énergie génératrice, la force individualisée qui crée, règle et « soutient l'être vivant, » renouvelant ainsi la vieille erreur qui consiste à personnifier une direction nécessairement inactive. »

Mais ce n'est là qu'une défaillance d'un instant, et M. Chauffard ne tarde pas à la réparer. Il déclare expressément que « la finalité ne se « rattache pas à un principe distinct de l'organisme superposé à lui, « sorte d'être immatériel dirigeant les fonctions de l'économie avec « intelligence et prévision. » Nous retombons fatalement, inconsciemment, de gré ou de force, dans la finalité purement métaphysique, contre laquelle l'éminent médecin se débat vainement.

Ce résultat purement spéculatif n'est pas celui qu'il se proposait lorsqu'au début de son livre il promettait à la physiologie les vérités premières qui doivent l'éclairer. Ce n'est pas tout, ajoutait-il, « de « proclamer une cause ; il faut encore savoir l'unir aux phénomènes « et trouver en elle la réalité des effets qu'elle engendre. » La finalité qui préside aux phénomènes sans les engendrer, qui n'a point de grâce efficace, ne remplit pas ce programme. Dès lors à quoi se réduisent les vérités traditionnelles dont la physiologie militante doit tirer profit? Elles se réduisent à cet enseignement qu'il y a dans l'être vivant un concert des énergies élémentaires et une certaine subordination des activités particulières à l'activité générale. Le physiologiste militant ne l'apprend pas ; c'est lui au contraire qui l'enseigne au philosophe : il va au delà de cette vérité banale, cherchant à établir la part équitable des droits de l'organisme total et des droits des parties. C'est là précisément ce que fait Claude Bernard dans l'admirable chapitre qu'il a consacré à la conception des organismes vivants.

La partie doctrinale de l'œuvre de M. Chauffard finit ici. Si l'on voulait inscrire un nom sur le fronton de cet édifice singulièrement fragile, il faudrait employer les mots de « biologisme finaliste ». L'appareil de sa construction, purement métaphysique, le rend inutile à la science. Cependant, la tentative de M. Chauffard n'est pas entièrement stérile et l'enseignement qui s'en dégage, pour être contraire à celui que l'auteur avait en vue, n'en est pas moins important à retenir. Le spectacle d'un esprit aussi éminent, qui retire d'un si grand labeur ce maigre fruit, à savoir, en science, la notion du

consensus vital qu'aucun physiologiste ne conteste, et en métaphysique la notion de la finalité qu'aucun philosophe n'oublie, — ce spectacle, disons-nous, porte en lui sa leçon. Il nous apprend ce que vaut la manie du jour, d'amalgamer les notions métaphysiques aux notions physiologiques : en dépit de tous les efforts, chaque chose regagne son niveau naturel, la science prend le fond, la métaphysique surnage et le mélange ne dure que ce que dure l'agitation artificielle qui l'avait produit.

Le livre de M. Chauffard contient, outre la partie doctrinale et intimement mêlée à elle, une partie critique importante. Nous aurons l'occasion de l'examiner en analysant le livre de Claude Bernard. Il sera intéressant de rapprocher ces deux œuvres, dont l'une est la réplique de l'autre, et d'assister comme à une sorte de dialogue philosophique entre le champion de la médecine traditionnelle et le fondateur de la physiologie moderne.

(*A suivre.*) A. DASTRE.

LA PSYCHOLOGIE DE L'ENFANT

D'APRÈS DES TRAVAUX RÉCENTS [1]

I

Rien ne prouve mieux les progrès réels accomplis par la philosophie contemporaine que le redoublement d'attention accordé aux phénomènes les plus humbles, les plus obscurs de la vie morale des enfants. Il est maintenant permis d'espérer que dans un avenir prochain, grâce aux observations multipliées de parents psychologues, assez observateurs pour noter au jour le jour l'évolution mentale de leurs nouveau-nés, on arrivera à constituer ce qui pourrait s'appeler la *psychologie infantile*. On ne saurait trop encourager à ce point de vue la mode des journaux paternels et maternels, où sont recueillies et fixées les manifestations fugitives des divers moments de la vie des plus petits enfants.

Cette observation quotidienne, faite par des témoins attentifs et sympathiques, est le seul moyen que nous ayons de pénétrer les secrets d'un développement mystérieux qui échappe au souvenir personnel. Il est évident, en effet, que nous ne pouvons rien savoir par nous-mêmes de ce qui s'est accompli dans notre âme pendant les deux ou trois premières années de notre existence. La conscience ne saurait remonter à sa source : une fois formée, elle est bien incapable de se rappeler comment elle s'est formée. Cette impuissance résulte d'ailleurs de plusieurs causes : d'abord, les phénomènes moraux de l'enfance, quoique déjà conscients, le sont trop peu pour laisser des traces durables dans la mémoire ; de plus, ces phénomènes se modifient tellement d'un jour à l'autre, dans cette période de formation et de crise où les facultés s'organisent, qu'ils s'effacent en quelque sorte et s'obscurcissent les uns les autres : ils constituent comme des couches successives, et sont, si je puis dire, une série de palimpsestes superposés. Ce n'est donc

1. *Les trois premières années de l'enfant*, par B. Pérez. 1 volume in-12. Paris, Germer Baillière, 1878.

pas quand elle est arrivée au terme et au maximum de son évolution que la conscience peut se flatter de redescendre jusqu'aux couches et aux assises inférieures de sa vie morale. C'est seulement par le dehors, et en saisissant les premières lueurs de la sensibilité et de l'intelligence, au moment même où elles se produisent, où elles se révèlent par des cris, des signes, des mouvements et des gestes, que le psychologue parvient à se rendre compte du travail latent qui peu à peu du petit animal fait un petit homme.

Quant à l'intérêt de ces études, il est manifeste. Il suffirait d'être père pour en avoir le goût et y apporter une attention passionnée. Je ne parle pas seulement du charme que la curiosité peut trouver à voir grandir ce que le poète appelle « une frêle espérance d'âme ». Mais qui ne comprend le profit que la pédagogie peut attendre du résultat de ces recherches? S'il est vrai de dire avec Bacon qu'on ne triomphe de la nature physique qu'à condition de la connaître et de lui obéir, combien l'axiome fameux *Natura non nisi parendo vincitur*, est plus exact encore et plus essentiel quand il s'agit de la nature morale! Il y a longtemps qu'on répète qu'il faut donner pour base à l'éducation une psychologie de l'enfant. Mais le plus souvent cette psychologie se bornait à jeter un coup d'œil rapide sur les qualités et les défauts de l'enfance, afin de prendre parti dans l'éternel débat de la perversité ou de la droiture originelle de nos inclinations ; on ne savait pas entrer dans le détail ; on négligeait les observations minutieuses. Et cependant ce sont les détails et les minuties qui importent. Quelle influence sont appelées à exercer sur les méthodes pédagogiques des observations comme celles qui établissent, par exemple, qu'au bout de cinq à six minutes chez les enfants jeunes, et de trente à quarante-cinq minutes chez les grands écoliers, l'attention se fatigue et se dérobe ; que dans les écoles la puissance attentive varie avec les saisons de l'année, les heures du jour, les jours de la semaine, avec l'intervalle qui sépare le travail et les repas ! Et ce n'est pas seulement l'enfant de cinq ou de dix ans que le pédagogue a besoin de connaître : c'est chez le nourrisson aussi qu'il lui faut saisir les vagues tressaillements de l'âme qui naît. L'éducation n'est au fond que l'art réfléchi intervenant à son heure dans les instincts naturels pour les gouverner et les conduire à leur fin. Comment réussir dans cette tâche, si l'on ne connaît pas les besoins de l'enfant pour les satisfaire, ses aptitudes pour les exciter, les limites de ses forces pour s'y conformer, en un mot si l'on n'a pas pris sur le vif les premières démarches de la nature, afin de calquer ou de modeler sur elles les méthodes artificielles de la pédagogie ? Cette connaissance psychologique de

l'enfant paraîtra encore plus utile, si l'on songe aux difficultés de la discipline. Comment acquérir l'empire nécessaire sur un être aussi capricieux ou aussi mobile que l'enfant, si l'on ne sait pas à quels principes d'action il obéit spontanément? Comment manier, sans la froisser, sans la briser, cette délicate petite machine, si l'on n'en a pas d'avance analysé les ressorts?

D'ailleurs ce n'est pas la pédagogie seule dans ses applications pratiques, c'est la psychologie générale qui attend beaucoup de l'étude des enfants. Combien de vains systèmes philosophiques n'auraient pas eu la peine de naître, si leurs auteurs avaient été plus attentifs à ce qui se passe dans les premiers mois de la vie? Pour toutes ces perpétuelles discussions sur l'origine des idées, sur la distinction de l'âme et du corps, sur l'opposition de la raison et de l'expérience, sur la part de l'hérédité et des acquisitions personnelles, la psychologie infantile apporte, sinon une solution décisive, tout au moins des éclaircissements précieux. L'homme en tout cas ne se connaît véritablement que si, remontant à l'origine de son existence, il y apprend par quels tâtonnements, par quelle progression lente, ses facultés ont dû passer pour prendre possession d'elles-mêmes.

Pour ces raisons diverses, il faut se réjouir des efforts tentés dans le domaine encore trop inexploré des facultés de l'enfance, surtout quand ces efforts aboutissent à une œuvre remarquable, telle que l'essai récemment publié par M. Bernard Pérez sous ce titre : *Les trois premières années de l'enfant.* Le sujet y est embrassé dans toute sa complexité. L'auteur a profité des esquisses de M. Taine et de M. Darwin [1], mais il ajoute à leurs recherches un riche fonds de réflexions propres, et la part des expériences personnelles est considérable dans son travail. La méthode en est excellente : le livre, on le sent à chaque page, a été écrit, comme doit l'être tout livre de ce genre, à côté d'un berceau ou pour mieux dire de plusieurs berceaux. En outre, ce n'est pas exclusivement chez les enfants que l'auteur a cherché la matière de ses observations. En un pareil sujet, quand il s'agit de l'enfant, de cet homme commençant qui par tant de côtés ressemble à l'animal développé, il est impossible de ne pas emprunter au monde des bêtes des analogies et des comparaisons. M. Pérez n'y a pas manqué, et il y a toute une famille de chats, très-chers et très-familiers à l'auteur, qui réapparaît sans cesse dans le livre et qui, sans qu'on s'en

1. Voyez dans la *Revue philosophique* (1re année, n° I), l'article de M. Taine sur l'*Acquisition du langage*, et, dans le *Mind* (juillet 1877), l'étude de M. Darwin : *Esquisse biographique d'un petit enfant.*

plaigne, y joue un grand rôle. Enfin, bien que de notre temps les philosophes semblent ne plus tenir à être loués pour les qualités de leur style, nous nous permettrons de remarquer que la vivacité même et la clarté de l'exposition contribueront au succès de l'œuvre de M. Pérez. Pour parler de l'enfant et analyser ses facultés encore si fines et si ténues, il ne nuit pas de disposer de quelques nuances dans le style. De même, pour peindre comme il convient cet âge aimable, il ne messied pas de répandre sur ses descriptions un certain agrément poétique. Rien de tout cela ne fait défaut à M. Pérez, et son livre, où abondent les récits agréables, sera lu avec plaisir même par ceux qu'intéresse seulement le côté anecdotique du sujet.

Les petits enfants que nous présente M. Pérez et dont il rapporte les actes nous semblent cependant avoir un défaut : c'est d'être généralement de petits prodiges, qui manifestent avec une extraordinaire précocité des qualités dont l'éclosion est communément plus tardive. Tel est par exemple l'enfant du philosophe allemand Tiedemann (destiné, il est vrai, à devenir, un physiologiste éminent), qui à treize jours montrait déjà quelques traces d'idées acquises, et à un mois « cherchait à produire des sons variés ». Telle encore la fillette dont M. Pérez nous dit qu'à trois mois elle prenait déjà grand plaisir à regarder des images : « Je la savais très-friande des couleurs brillantes. Je plaçai devant elle successivement des gravures de plusieurs sortes. Je commençai par les nuances faibles. L'enfant, en les voyant, sursauta, poussa des exclamations joyeuses et tendit les mains en avant. Mais sa joie devint de l'exaltation, quand je plaçai devant ses yeux des couleurs plus éclatantes : elle les palpait, les heurtait de ses mains frétillantes, les froissait, les tiraillait, les portait à sa bouche, les contemplait en extase... Une autre fois, je lui présentai deux images dont l'une aux couleurs très-vives. Elle *éprouva un grand plaisir à regarder même l'image aux couleurs sombres.* » On pourrait chicaner M. Pérez sur ces faits et sur d'autres semblables. Mais nous croyons qu'en pareille matière la question de date a peu d'importance : ce qui importe, c'est l'ordre de succession, de développement des facultés [1]. Il y a une telle

1. C'est ce que fait remarquer aussi, dans un récent travail sur le sujet qui nous occupe, un écrivain anglais, M. F. Pollock. « Children differ so much in forwardness that the time of particular acquisitions seems of litle importance as compared with thei order. » Voyez, dans le *Mind* (n° de juillet 1878, p. 392), l'article intitulé : *An infant's progress in language.* L'auteur, qui laisse de côté toutes les autres questions de la psychologie de l'enfant, se contente de noter au jour, le jour, depuis l'âge de douze mois jusqu'à l'âge de deux ans, les progrès du vocabulaire d'un enfant.

différence d'un enfant à un autre sous le rapport de la précocité, qu'on ne nous apprend pas grand'chose en nous disant : « Tel enfant a souri à quarante-cinq jours, tel autre à trois mois seulement. » En multipliant les expériences sur un grand nombre d'enfants, on peut cependant arriver, même pour la question de date, à une *moyenne* qu'il est utile de connaître. Mais ce qui a un tout autre intérêt, c'est de déterminer par l'observation dans quelles circonstances le sourire se produit, c'est de savoir en général dans quelles conditions et dans quelles formes se réalisent les énergies mentales du nouveau-né. Alors, en effet, nous avons affaire non plus seulement à une chronologie psychologique plus ou moins exacte, mais à de véritables analyses morales, et c'est à ce point de vue que nous voulons examiner quelques-unes des recherches de M. Pérez.

II

On ne réfléchit pas assez aux difficultés que présente pour l'enfant le développement des perceptions sensibles les plus élémentaires. Nous sommes tellement habitués à user sans effort de nos yeux, de nos mains et des divers instruments de nos sensations, que nous ne songeons pas qu'il a fallu au début beaucoup de temps et beaucoup de peine pour les ajuster à leurs fonctions naturelles. Les actes les plus aisés et les plus simples de l'intelligence adulte sont autant de lentes et laborieuses conquêtes de l'enfance. Il y aurait donc un grand intérêt à suivre chez le nouveau-né les acquisitions journalières des sens, et nous regrettons que M. Pérez n'ait pas consacré une étude spéciale à l'organisation progressive, à l'adaptation de ceux d'entre eux qui, comme la vue et l'ouïe, contribuent le plus à former l'esprit. C'est peut-être l'omission la plus grave de son livre, que les sens n'y soient guère considérés qu'au point de vue des plaisirs et des peines qui accompagnent leurs modifications. En effet, après quelques chapitres réservés à la sensibilité proprement dite (plaisir et peine) et à la *motricité* sous toutes ses formes, le chapitre VI, qui traite des facultés intellectuelles, nous introduit d'emblée dans l'étude de la *conscience* et de l'*attention*. Il n'est pas question de la perception sensible, et cependant la physiologie contemporaine que M. Pérez aime à consulter lui eût fourni sur ce point de nombreuses et utiles données.

Du moins, la nature des premières émotions sensibles est étudiée avec grand soin, et l'auteur sait à merveille ce que le nourrisson aime et n'aime pas. De toutes les impressions agréables et désa-

gréables, celles qui se manifestent le plus tôt et qui ont le moins besoin d'éducation sont les sensations du goût et les sensations tactiles : les premières, parce qu'elles correspondent au besoin essentiel de l'enfant, la nourriture; les secondes, M. Pérez ne le remarque pas, parce qu'elles ont trouvé, avant la naissance même, l'occasion de s'exercer. Il en est autrement de la vue et de l'ouïe, qui pour agir attendent naturellement la présence de l'air et de la lumière.

Rien de plus facile à constater que la domination tyrannique exercée sur l'enfant par le besoin de la nourriture. Au bout de quelques mois sans doute, ses facultés naissantes, s'équilibrant, se feront contre-poids; mais, à l'origine, l'enfant n'est qu'un petit monomaniaque de gourmandise, qui rapporte tout à l'unique action de teter et qui s'endort dès que son estomac est satisfait. « Ses premières amours sont celles d'un gastronome. C'est à travers les satisfactions de son appétit qu'il se met à connaître et à aimer successivement le sein de sa nourrice ou son propre biberon, et ensuite les mains, le visage, la voix, les yeux, le rire, les caresses, la personne toute entière de sa nourrice. » Ce n'est pas seulement chez les fous, c'est aussi chez les nourrissons, que l'on peut étudier les caractères d'une idée fixe.

C'est une question de savoir si l'enfant débute dans la vie par une impression de plaisir ou par une impression de peine. Dans son excellent livre *du Plaisir et de la Douleur*, M. Bouillier affirme, pour des raisons métaphysiques surtout, que le plaisir doit précéder, ne fût-ce que d'un instant insaisissable, l'apparition de la douleur. A supposer que cet ordre de préexistence et de succession soit la loi nécessaire de la sensibilité, il faut remarquer que cela n'engage en rien et ne détermine pas la nature de la première impression du nouveau-né. La question est en effet réglée dans la vie *intra-utérine*, et l'enfant n'attend pas de naître pour souffrir ou pour jouir, pour ressentir un vague bien-être ou d'infiniment petites douleurs.

M. Pérez a observé, comme tout le monde, chez les plus jeunes enfants, des impressions tactiles désagréables qui ont pour résultat « de les faire grimacer, crier, agiter les bras, remuer le corps, porter automatiquement les mains sur le visage. » Mais en revanche il prétend n'avoir pas trouvé trace de plaisir tactile chez les enfants âgés de moins de deux mois. L'observation est juste, mais l'auteur ne donne pas la raison de cette différence apparente. De ce que les impressions agréables produites par la chaude douceur du sein, par le contact d'une étoffe moelleuse ou d'une main caressante, ne se manifestent pas chez l'enfant, il ne faut pas en conclure qu'elles n'existent pas : c'est peut-être l'expression seule qui leur manque. On

ne saurait le contester, la douleur trouve plutôt que le plaisir les moyens de s'exprimer, et il est facile de comprendre les raisons naturelles de cette priorité. L'expression de la douleur est une expression de besoin et de nécessité, parce que la douleur, anormale, quoique fréquente, provient du trouble des fonctions, compromet la vie ou la santé, et par suite réclame du secours. Le plaisir au contraire, correspondant à un état sain des organes et à un développement régulier des facultés, n'aspire pas avec la même énergie à se manifester au dehors; il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il reste latent, et l'expression du plaisir est, si je puis dire, une expression de luxe, dont l'enfant peut se passer pendant quelque temps.

Quand on veut étudier de près la nature de l'enfant, il ne faut pas se contenter d'observer, il faut encore expérimenter, c'est-à-dire mettre l'enfant dans des situations nouvelles qui provoquent les sentiments de sa jeune âme. Il ne faut pas craindre de recourir à une foule d'artifices. Darwin est un modèle en ce genre. Par exemple, raconte-t-il, pour se rendre compte des mouvements de la crainte chez un de ses fils, il imagina de produire tout près de lui une foule de bruits étranges et assez forts que l'enfant accueillait d'habitude comme d'excellentes plaisanteries. « Mais un jour, ajoute Darwin, je me mis à ronfler bruyamment, et l'enfant prit aussitôt l'air grave et fondit en larmes. » Une autre fois, Darwin marche à reculons, et l'enfant témoigne la même émotion. C'est par des méthodes analogues, en variant ingénieusement les circonstances, en multipliant les cas, que M. Pérez suit et caractérise par quelques-uns de leurs traits les divers états de la sensibilité enfantine : la crainte, le plus souvent causée par l'apparition d'un objet nouveau, et qui ne se distingue pas encore nettement de l'étonnement et de la surprise; la jalousie, qu'il a observée dès l'âge de sept mois; la colère, plus précoce encore; la curiosité, qui fait que vers le huitième mois un enfant s'intéresse déjà à des objets qui n'ont aucun rapport avec la faim ou la gourmandise; enfin la sympathie et l'antipathie, qui chez l'enfant ont pour objet non-seulement les personnes humaines et les animaux, mais les choses inanimées. « Le martinet, la serviette à laver sont pour lui des ennemis personnels. » Ce qu'il y a d'inné ou d'héréditaire dans ces diverses émotions, on ne songe pas à le contester : mais il n'en est pas moins intéressant de déterminer de quelle façon la nature les développe peu à peu. Les premières sympathies de l'enfant, par exemple, ne s'attachent qu'aux personnes qui lui procurent un plaisir sensible. J'ai sous les yeux un enfant de trois mois qui ne sourit encore volontiers qu'à sa nourrice et à sa bonne, à la première parce qu'elle lui

rappelle les douces impressions de l'allaitement, à la servante parce qu'elle le berce mollement. L'habitude, la familiarité joue aussi un rôle dans le développement des affections naissantes d'une sensibilité qui s'effraye de tout ce qui est nouveau, inconnu. Plus tard, lorsqu'aux plaisirs du goût, du contact, s'ajouteront ceux de la vue et de l'ouïe, la sympathie déterminée par ces nouvelles sensations agréables se portera sur les objets colorés ou sonores, sur les animaux, par exemple, qui, par la grâce de leurs mouvements ou la vivacité de leurs cris, donnent à la vue et à l'ouïe de l'enfant l'occasion de s'exercer. La sympathie enfantine, en résumé, suit pas à pas les manifestations successives du plaisir sensible. Au bout de peu de temps cependant, l'enfant arrivera à faire une comparaison instinctive entre les divers plaisirs qu'il a éprouvés : il aura par suite ses préférences. M. Pérez en donne un exemple frappant. « Un enfant de douze mois qui revint dans la maison paternelle après un mois d'absence, vit avec indifférence un chat bien connu se frotter sur sa robe en ronronnant. Il fit à peine attention au chien qu'il avait vu tous les jours dans la cour, avec lequel on l'avait laissé jouer quelquefois et dont il disait très-souvent le nom. Il fallut bien une dizaine de minutes pour qu'il redevînt familier à l'un et à l'autre. Mais, à peine vit-il une bonne vieille servante venir de son côté, avant même qu'elle l'eût appelé par son nom, il rit et lui tendit les bras, en faisant de joyeux soubresauts. » Ici évidemment se fait jour, en dehors de tout appétit sensible, la sympathie naturelle de l'homme pour l'homme [1].

Après les observations sur la sensibilité viennent, dans le livre de M. Pérez, les recherches sur la *motricité instinctive* et sur la *motricité volontaire :* nous ne nous y arrêterons pas. Disons seulement que, pour la première série de ces phénomènes, les mouvements automatiques et réflexes, le *journal* de l'auteur est encore fort incomplet, ce qu'il avoue d'ailleurs de bonne grâce : « Le sujet est neuf, et je le signale aux observateurs sérieux. » Ajoutons, sans vouloir décourager les observateurs auxquels M. Pérez fait appel, que ces phénomènes de mouvement instinctif offrent moins d'intérêt que d'autres au psychologue, parce qu'ils n'ont le plus souvent d'autres causes que les fonctions organiques, parce que la conscience y est infiniment petite, quand elle n'est pas complétement absente. Quant au chapitre consacré à ce que l'auteur appelle la

1. Nous n'avons jamais rien remarqué chez les enfants de quelques mois qui justifiât l'affirmation de M. Darwin : Deux de mes fils, dit-il, se sont mis à sourire dès le 45e ou le 46e jour, et c'était surtout en regardant leur mère qu'ils souriaient ; « ils y étaient donc probablement excités *par quelque cause intellectuelle.* » L'enfant de deux mois n'a encore rien d'intellectuel ; il est tout entier dominé par les impressions sensibles.

motricité volontaire, il nous est impossible de ne pas regretter que, sortant de son sujet, grâce à une confusion fâcheuse des actions conscientes de l'enfant avec les actions réfléchies de l'homme fait, M. Pérez se soit complu à y discuter, pour la résoudre négativement, la question du libre arbitre. Quelques observations impartiales sur les impulsions irrésistibles qui entraînent l'enfant seraient ici plus à leur place que ces longues citations, empruntées à M. Vulpian, à M. Luys, à M. Spencer, « l'Aristote de nos jours », et destinées à établir que la volonté n'est jamais que « le fonctionnement des éléments cérébraux ». Tout au moins nous accordera-t-on qu'il y a quelque différence entre les actes délibérés qui offrent chez l'homme fait l'apparence de la liberté, et les mouvements irréfléchis, quoique conscients, de la sensibilité enfantine. Les quelques faits invoqués par M. Pérez, les colères, les contorsions, les trépignements, les résistances violentes qui accompagnent souvent chez l'enfant quelques-uns des actes les plus ordinaires de sa vie, tels que le *débarbouillage* ou la *mise au berceau*, n'ont aucun rapport avec les déterminations calculées de la volonté humaine. Il serait sage de reconnaître ces différences, afin de ne pas engager hors de propos le débat du libre arbitre. Un observateur de la nature enfantine perdrait bien vite tout crédit, s'il laissait voir que ses expériences sont faites sous l'empire d'une théorie préconçue de la nature humaine, et qu'il ne recueille des faits que pour les transformer aussitôt en armes de combat pour ou contre le matérialisme.

III

Nous ne songeons pas à critiquer M. Pérez, nous le louerions plutôt, pour avoir distribué ses observations et ses expériences dans les vieux cadres classiques des facultés de l'âme, et respecté une division qui offre toutes les qualités de justesse approximative que comporte le sujet. Seulement cet ordre d'exposition a un inconvénient grave : celui d'entraîner l'auteur à vouloir retrouver chez l'enfant les équivalents de toutes les facultés de l'âge mûr. On a beau croire, comme nous sommes disposé à le faire, que l'enfant a plus d'intelligence qu'on ne le suppose généralement, qu'il est un homme en raccourci, et qu'il nous donnerait bien souvent une plus haute idée de son esprit, s'il n'était pas trahi par la faiblesse de ses moyens d'expression : il n'en est pas moins hors de doute, à nos yeux, que certaines opérations intellectuelles dépassent la portée de ses facultés, que l'attention par exemple et le sens moral n'existent pas chez lui,

à moins qu'on ne veuille prendre des simulacres pour les réalités. Tel n'est pas l'avis de M. Pérez. D'après lui, le progrès qui s'accomplit pour l'homme depuis ses premières années jusqu'à la maturité ne consiste pas à introduire dans l'âme des puissances nouvelles : il ne fait que fortifier des puissances déjà organisées dès la première enfance. Et, pour employer sa formule, « entre les facultés du jeune enfant et celles de l'adulte, la différence n'est pas *qualitative*, elle est *quantitative.* »

Qu'on lise le chapitre, d'ailleurs intéressant, qu'il a consacré à ce sujet, et l'on se convaincra que l'attention prétendue de l'enfant n'est que l'ombre et le fantôme de l'attention véritable. Dans les exemples que M. Pérez a recueillis, l'attention est tour à tour confondue avec un *besoin impérieux*, comme celui du nourrisson qui regarde fixement le sein de sa nourrice; avec une *sensation vive*, comme celle de l'enfant qui à un mois est capable de suivre pendant trois et même quatre minutes le reflet miroitant de la lumière sur un tableau placé près de la fenêtre; avec la *mobilité des impressions*, comme dans le cas où cette petite fille de trois mois qu'on nous dépeint « attentive à tout ce qui se passait autour d'elle, aux sons de toute espèce, à un bruit de pas dans la chambre. » Dans ces différentes circonstances où l'enfant ferait preuve d'attention, « le sujet observant, M. Pérez l'avoue lui-même, paraît moins s'appartenir qu'appartenir à l'objet observé. » N'est-ce pas précisément choisir, pour en faire le trait commun à tous les états d'attention, ce qui est la caractéristique des états contraires? L'esprit attentif s'appartient à lui-même : il se dirige, il se fixe, il se déplace comme il le veut. Loin d'être une sensation dominante ou une condescendance de l'esprit aux impressions multiples qui se succèdent, l'attention consiste à dominer les sensations pour suivre volontairement une pensée préférée à toutes les autres. Elle n'est pas le résultat et le contre-coup d'une excitation du dehors : elle émane d'un effort intérieur. Quant à cette « habitude d'attention prompte, éparpillée capricieusement, c'est-à-dire insuffisamment accordée à toute chose, » elle est en effet le propre de l'enfant, mais elle est la négation même de l'attention.

Il suffit d'avoir appris à lire à un enfant pour comprendre combien, même à quatre ou cinq ans, ce petit être remuant et agité est incapable d'attention, et en même temps comment il se produit chez lui des états qui la simulent. Mettez-le dans un jardin avec son alphabet : là, au milieu des sensations qui tourbillonnent autour de lui, il sera presque impossible de fixer son esprit. Il interrompra sans cesse son épellation par des exclamations de toute sorte : « Voilà un papillon qui passe! — Voilà un oiseau qui vole! » Placez

au contraire le même enfant dans une chambre un peu nue, un peu sombre, où les sollicitations sensibles sont rares ; faites en sorte qu'il ne voie que son syllabaire, et vous obtiendrez qu'il répète à peu près docilement sa leçon. Mais, ici encore, vous n'aurez pas affaire à un esprit véritablement attentif, faisant effort de lui-même pour suivre une direction donnée : vous n'avez devant vous qu'un être passif, que vous maintenez, à force d'art et avec beaucoup de ménagements, dans la dépendance d'une sensation unique, celle de la syllabe que vous lui faites épeler, et qui vous échappera à la première occasion pour devenir l'esclave d'une sensation nouvelle. Extérieurement, par son immobilité, par la fixité de son regard, l'enfant qui suit un bruit inaccoutumé, qui voit avec plaisir un objet brillant et coloré, peut ressembler à un homme attentif : mais cette espèce d'assujettissement où le retient une impression unique, à l'exclusion de toutes les autres, n'a de l'attention que les dehors.

Dans les comparaisons que les psychologues de l'école de Darwin instituent entre les animaux et l'homme, il est facile de distinguer une double tendance dont on devine l'intention et le but : d'une part, on apprécie au plus bas mot les facultés humaines, on vide de leur contenu essentiel les notions qui les représentent ; d'autre part, on transfigure, on exalte les moindres faits de la vie des animaux, on interprète avec une admiration complaisante quelques-unes de leurs actions. De sorte que, grâce à ce mouvement contraire qui tend à amoindrir l'homme tandis qu'on relève la bête, l'intervalle de ces deux formes de l'existence est singulièrement diminué ; les deux rives se rapprochent, et, quand on veut passer de l'une à l'autre le passage est facile. Ce sont quelquefois des procédés analogues que M. Pérez emploie dans les comparaisons qu'il est sans cesse appelé à établir entre les facultés de l'enfance et celles de la maturité. Il en est ainsi notamment pour le sens moral que l'auteur n'hésite pas à attribuer à l'enfant. On dirait même qu'il craint de lui accorder trop peu, de lui faire la mesure trop courte, en plaçant à six ou sept mois l'éveil des distinctions morales ! « La notion tout objective du bien et du mal *ne peut guère se constater* avant six ou sept mois. » M. Darwin lui-même, si généreux envers les enfants comme envers les animaux, déclare n'avoir observé le sens moral chez ses enfants que vers l'âge de treize mois. Mais nous ne tenons pas à quelques mois de plus ou de moins, car nous sommes convaincu que ni à deux ans, ni à trois, ni même beaucoup plus tard, l'enfant n'est en état de discerner véritablement le bien du mal. Pour le croire capable de moralité, il faut à la fois accepter une

définition inexacte du sens moral, une définition qui en infirme et en atténue la portée, et une interprétation illusoire de certains actes de la vie enfantine. Quels sont ces faits rapportés soit par M. Darwin, soit par son continuateur M. Pérez ? — Doddy, à treize mois, paraît sensible aux reproches de son père, qui l'appelle « méchant ». A deux ans et cinq mois, Doddy resté seul prend du sucre, ce qu'il sait lui être défendu : son père le rencontre au moment où il sort de la salle à manger et lui trouve dans l'attitude quelque chose d'affecté et d'étrange. « Je crois, ajoute Darwin, que cette attitude devait être attribuée à la lutte entre le plaisir de manger le sucre et un *commencement de remords.* » Les exemples donnés par M. Pérez sont de même nature. Un enfant de onze mois obéit, quand son père grossit la voix et lui dit : « Tais-toi. » Il ne veut pas encore marcher seul, mais son père obtient qu'il fasse quelques pas vers lui, en lui présentant une moitié de pêche. — Il faut quelque bonne volonté pour décorer de l'épithète de morales des actions où se manifeste seulement le désir d'une satisfaction sensible, la crainte d'une douleur associée par la mémoire à tel ou tel acte, tout au plus la distinction entre les caresses et les menaces paternelles. L'association des idées et la mémoire, s'ajoutant à une sensibilité consciente du plaisir et de la peine, suffisent largement à expliquer l'obéissance relative que l'on obtient de l'enfant, et nous nous refusons à croire « qu'un baby *est en possession du sens moral*, dès qu'il obéit par habitude ou par crainte ».

Ce n'est pas que je prétende nier l'importance de ces premières distinctions sensibles, utilitaires, pour l'acquisition future des distinctions morales. Le grand artiste de la nature procède par ébauches successives ; mais il ne faudrait pas vouloir aller plus vite que lui, supprimer les transitions, confondre le prologue avec la pièce, le prélude avec la mélodie. C'est ce que fait encore M. Pérez quand il attribue aux enfants la puissance d'abstraire et de généraliser. Sans doute, il avoue que les abstractions de l'enfant ne ressemblent pas à celles du mathématicien « qui exigent un certain effort de l'intelligence ». Mais cela ne suffit pas et il faudrait aller jusqu'à reconnaître que le mot d'abstraction ne convient en aucune façon pour désigner cette analyse naturelle et réelle qui n'est que la perception successivement promenée sur les diverses parties des objets. Dans le système de M. Pérez, à l'encontre de toute les opinions reçues, c'est précisément par l'abstraction que commencerait le travail de l'esprit. « Aux perceptions primaires, morcelées, isolées, que nous avons considérées comme les *premiers abstraits*, se joignent peu à peu les perceptions secondaires dont l'ensemble va

former les premiers concrets. » Il est très-vrai de dire que la notion concrète d'un individu est une synthèse qui se fait peu à peu par l'association « de parcelles lumineuses et colorées », avec des morceaux de forme et de couleur : mais ce n'est pas une raison pour employer improprement le mot d'abstraction à propos de représentations sensibles, qui ne sont partielles et morcelées qu'à raison de l'impuissance des sens à saisir tout de suite la totalité de l'objet concret.

Il est vrai que M. Pérez n'accorde l'abstraction relative à l'enfant que pour refuser à l'homme fait l'abstraction absolue. Nous sommes incapables, d'après lui, de concevoir l'idée pure, indépendamment de toute image sensible. Cette affirmation étonnerait moins, si l'auteur ne prétendait pas établir, en contradiction avec M. Taine et M. Max Müller, que le langage n'est pas nécessaire pour la formation des idées abstraites et générales [1]. Questions délicates et subtiles, qui montrent mieux qu'aucune autre combien la psychologie générale a besoin de remonter aux sources, par l'observation attentive de l'enfant et des débuts de l'intelligence. Sans entrer dans le fond de la discussion, nous ferons observer à M. Pérez qu'il est dans l'erreur quand il dit : « *Il est depuis longtemps admis* que le langage est un instrument nécessaire et pour la fixation et pour la génération elle-même des idées générales. » En combattant cette opinion, qu'il considère à tort comme universellement accréditée, M. Pérez est d'accord, sans le savoir, avec un grand nombre de philosophes et notamment avec Hamilton. Mais surtout nous ferons observer qu'il y a de grands inconvénients à confondre la tendance à généraliser qui se manifeste chez l'enfant à l'occasion des noms qu'il entend prononcer (que cette tendance ait ou non besoin du mot pour se réaliser, qu'elle précède ou qu'elle suive l'acquisition du langage), et la puissance réfléchie de manier des abstractions, telle qu'on la voit se déployer chez le savant rompu aux exercices de l'esprit. Sans doute nous accordons qu'il n'y a pas en général de distinction réelle absolue entre les facultés psychologiques que le langage sépare. Les mots expriment souvent de fines nuances plutôt que des différences tranchées. C'est ainsi qu'il n'y a pas, si l'on veut, de séparation radicale à établir entre la pensée concrète et la pensée abstraite : en ce sens que même la perception d'un objet

1. Remarquons à ce propos que, de toutes les parties du livre de M. Pérez, la moins forte, celle où il est le moins original et où il se contente le plus de reprendre des observations antérieures, particulièrement celles de M. Taine, c'est précisément la partie la plus vieille du sujet, l'acquisition du langage par l'enfant.

individuel suppose un certain nombre d'abstractions antérieures, et que d'autre part à l'abstraction la plus haute se mêlent quelques représentations sensibles, ne fût-ce que celle du mot qui l'exprime. Mais les mots sont exacts cependant, en ce qu'ils expriment sinon des catégories tout à fait distinctes, au moins des états différents de l'âme. Ainsi, quoique la pensée soit toujours plus ou moins mélangée de perceptions sensibles et de conceptions abstraites, si nous nous représentons son développement suivant une ligne droite, il y a une extrémité où le concret est à son maximum, l'abstrait à son minimum, et *vice versa*. Ce serait une erreur psychologique grave par conséquent de confondre ces deux termes extrêmes d'une même évolution. Or, l'auteur des *Trois premières années de l'enfant* n'échappe pas toujours à cette confusion regrettable.

Ce qu'il faut au contraire louer à peu près sans réserve, ce sont les chapitres relatifs à la mémoire, à l'association des idées, à l'imagination. C'est qu'ici l'auteur explore le domaine incontesté des facultés puériles, de celles où d'emblée l'enfant s'égale presque à l'homme et où il est permis de lui accorder beaucoup sans faire tort à la vérité. « La mémoire est une faculté prompte, énergique et tenace, au début même de la vie. » — « On retrouve dans les jeunes enfants les mêmes espèces d'associations que dans l'adulte. » — « L'imagination représentative s'exerce dès les premiers temps de la vie : il en est de même de l'imagination créatrice, sous forme de manie destructive et constructive. » Ce sont là des vérités hors de doute, à l'appui desquelles l'auteur a rassemblé un riche répertoire de faits bien observés et délicatement décrits. Nous lui reprocherons seulement de ne pas marquer suffisamment ce qu'offrent de caractéristique, quand elles se développent chez l'enfant, ces facultés communes à tous les âges. Ainsi, ce qui nous a surtout frappé chez les babys qu'il nous a été donné d'observer, c'est avec leur aptitude remarquable à se rappeler ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont entendu, leur impuissance à localiser exactement dans le temps et dans l'espace les souvenirs qui leur sont restés. Le tableau s'est gravé dans leur esprit, mais le cadre s'est effacé : ce qui tendrait à prouver que l'enfant a plus d'imagination, de puissance représentative que de mémoire proprement dite. La mémoire suppose en effet une appréciation exacte de la durée, dont l'enfant est incapable, parce que cette appréciation exige une coordination de souvenirs. Qui n'a entendu des enfants de deux ou trois ans raconter comme un évènement d'hier un fait dont ils ont été les témoins plusieurs mois auparavant? Le baby qui a déjeuné il y a quelques heures à peine demande déjà à dîner, non pas qu'il ait faim, mais parce qu'il n'a aucune notion précise du

temps écoulé. Quant à l'imagination enfantine, elle offre tous les caractères du rêve incohérent, que l'attention ne gouverne pas. J'ai été quelquefois effrayé de la facilité qu'on trouve à faire divaguer un enfant, pour peu que l'on sollicite son imagination. Ce qu'il faut remarquer aussi, c'est que l'enfant confond souvent et de la meilleure foi du monde ce qu'il imagine et ce qu'il a réellement perçu, comme l'homme à moitié éveillé qui prend encore ses rêves au sérieux. L'association des idées, ou pour mieux dire l'association de tous les phénomènes qui s'accomplissent dans la conscience de l'enfant, a aussi, dans les premières années de la vie, sa physionomie propre. Je veux croire, comme a essayé de le montrer M. Pérez dans une analyse ingénieuse, que l'enfant établit ses associations selon tous les rapports classiques de continuité, de ressemblance, de causalité, etc. Mais ce qu'on ne saurait trop faire remarquer, c'est que les associations fortuites, accidentelles et superficielles, dominent l'imagination de l'enfant. Elles déconcertent souvent par leur bizarrerie l'intelligence de l'observateur. J'ai vu un baby de deux ans qui dans un livre d'histoire naturelle reconnaissait et indiquait par leurs noms un grand nombre d'animaux : arrivé à un perroquet très-colorié, il l'appelait invariablement *maman*. Après mainte expérience, il fallut reconnaître que dans l'emploi de cette singulière appellation l'enfant se laissait guider par une association tout extérieure d'idées entre le perroquet aux plumes de couleur, et les costumes plus brillants, plus éclatants de sa mère et des femmes en général. L'esprit de l'enfant obéit sans doute déjà aux grandes lois de la nature intellectuelle, mais, outre qu'il ne connaît encore que peu de choses et qu'il est incapable de réflexion, on peut dire que son infériorité, même en fait d'association et d'imagination, provient de ce que le temps n'a pas encore accompli en lui cette sélection naturelle qui peu à peu écarte les images indifférentes, les rapports frivoles, pour ne laisser subsister que les perceptions utiles et les liaisons solides.

IV

On a pu remarquer que dans les pages qui précèdent nous nous sommes volontairement abstenu de tout essai d'explication touchant les phénomènes de la vie de l'enfant. M. Pérez ne pratique pas cette réserve, et il mêle, un peu indiscrètement peut-être, à l'exposition des faits des hypothèses absolues. Il abuse de la physiologie et de la théorie de l'évolution. Ce n'est pas que nous repoussions les explications

de ce genre qui ont désormais leur place marquée dans une théorie complète de la nature humaine. Mais de pareilles questions méritent d'être traitées à part, avec le soin qu'elles comportent : il ne convient pas de les agiter incidemment au milieu des mille anecdotes que l'existence des enfants fournit à ses biographes.

De plus les explications de M. Pérez ont une tendance franchement mécanique et excluent toute idée de cause finale. Tout dérive à ses yeux d'une évolution, d'une transformation fatale. Il en résulte que l'auteur considère de préférence chez le nouveau-né les aspects douloureux. Ce sont les parties sombres du tableau qu'il met en relief. C'est en pessimiste amer qu'il parle du début de l'homme dans la vie. « Tous les sens de l'enfant sont battus coup sur coup d'impressions insolites et choquantes. Le nouveau-né est aveugle et sourd : les traits éblouissants de la lumière n'en frappent pas moins ses yeux de sensations indistinctes, mais blessantes ; des tourbillons étourdissants d'ondes aériennes n'en heurtent pas moins son tympan de rudes vibrations. Faut-il s'étonner que cette brutale prise de possession par la nature extérieure détermine chez l'enfant les cris plaintifs, les vagissements pénibles que le poète a si énergiquement dépeints ? — L'enfant à sa naissance, comme le nautonnier jeté sur le rivage par les ondes en courroux, est étendu à terre, nu, dénué de tous les secours de la vie [1]. — Ce sont là des exagérations convenues que la réalité dément. Non, l'homme n'est pas jeté nu sur la terre nue. Il trouve tout de suite pour s'y reposer, pour s'y nourrir, le sein de sa mère, et c'est un doux oreiller, avec sa tiède chaleur et ses moelleux contacts, que la nature lui a ménagé dès sa naissance. D'autre part, les premières perceptions n'ont pas ces rudesses brutales qu'on prétend. C'est par des transitions graduelles et avec des ménagements infinis que la nature conduit à la possession complète de la vue et de l'ouïe l'être aveugle et sourd qui vient de naître. Si la peinture de M. Pérez était exacte, ce serait vraiment un prodige que, sur tant de créatures appelées à la vie, un si grand nombre pût réussir à triompher des difficultés accumulées sur leur passage, tandis que quelques-unes seulement échouent dans le développement de leurs organes sensibles. Quoi qu'on fasse, on n'expliquera jamais par la seule évolution mécanique l'adaptation merveilleuse de l'organisme si frêle de l'enfant avec le milieu où il est placé, et la philosophie aura toujours à tenir compte des faits innombrables qui, dans les premiers temps de la vie de l'homme, témoignent d'une nature prévoyante partout présente et agissante.

1. Lucrèce, *De Nat. rerum*, l. V, 222.

Cela dit, il ne nous en coûte pas d'avouer que sur beaucoup de points les conclusions de M. Pérez sont les nôtres. Rien de plus vrai que l'idée qui domine son livre, à savoir que les actes moraux, quels qu'ils soient, avant d'acquérir leur forme définitive, ont été depuis longtemps essayés, ébauchés dans la vie antérieure de l'individu ; que chez l'enfant comme chez l'homme, rien ne se fait tout d'un coup par je ne sais quel miracle de la nature. De même, rien de plus juste que les théories de l'auteur sur la part qu'il convient de faire, dans le développement des facultés de l'enfant, à l'hérédité, ou, ce qui revient au même en un sens, à l'innéité. C'est un problème délicat que celui qui consiste à distinguer chez l'enfant les transmissions héréditaires et les acquisitions personnelles. « Je me suis souvent posé, non sans anxiété, cette interrogation à moi-même, lorsque je me trouvais en face d'un petit enfant, sphinx mystérieux qui me regardait inconsciemment l'observer, et dont les grands yeux calmes et ébahis déconcertaient mes laborieuses inductions. Je me rappelais que telle action, longtemps enfouie dans le réservoir des facultés virtuelles, jaillissait tout à coup à la lumière, éveillée par la présentation fortuite de certaines circonstances favorables, et je me demandais s'il ne fallait pas restituer à l'instinct et à l'hérédité ce que mes observations me donnaient le droit de leur enlever pour le donner à la conscience et à l'expérience individuelle... » Bien que l'auteur ait posé le problème avec finesse dans la page qu'on vient de lire, il nous semble qu'il le résout un peu trop lui-même dans le sens de la doctrine de l'évolution ; il considère trop souvent comme des résultats immédiats et héréditaires de la vie spécifique de l'humanité des actes qui sont plutôt le produit lentement atteint des énergies et des efforts de l'individu.

Ce n'est pas une des moindres curiosités de l'hypothèse transformiste, que les partisans de l'ancienne philosophie soient obligés de plaider contre elle les droits de l'expérience, de l'expérience personnelle trop sacrifiée par les darwinistes à l'expérience des générations antérieures. Pour les disciples absolus du darwinisme, tout dans la nature humaine n'est que réminiscence. Pour eux, l'enfant n'a rien à découvrir, rien à inventer : il n'a qu'à se rappeler. Il est dès le premier jour tout ce que l'ont fait le travail et l'évolution des siècles. Il n'a pas plus de peine à devenir un homme, à mettre en jeu des facultés qui ne sont que les puissances endormies d'actes déjà réalisés par une série de générations, que n'en trouve un bavard à répéter machinalement une histoire qu'il a contée mille fois. En résumé, les darwinistes oublient trop que, malgré la transmission héréditaire des instincts, tout est perpétuellement à refaire,

à recommencer, pour chaque individu nouveau, et que la vie se compose non d'une série de réminiscences faciles, mais d'une suite d'acquisitions laborieuses et de conquêtes personnelles. L'hérédité nous transmet non pas une âme toute faite, mais seulement des germes qui ne se développeront qu'avec le concours du temps, du travail et de la réflexion. Il ne faut pas, en un mot, que l'évolution de l'espèce nous cache et nous dérobe l'évolution individuelle.

C'est peut-être pour n'avoir pas tenu compte suffisamment de cette évolution de l'individu que M. Pérez se laisse entraîner parfois à exagérer la portée intellectuelle de l'enfant, comme si le long travail de l'expérience personnelle pendant l'enfance et la jeunesse devait être inutile et non avenu. Ne nous laissons pas aller à croire que du premier coup l'esprit, gardant inconsciemment le souvenir des vies antérieures, est déjà tout ce qu'il peut et doit être. Mais, d'autre part, n'hésitons pas à reconnaître que les facultés de l'enfant ressemblent plus qu'on ne le croit généralement aux facultés de l'homme. Avec moins de fermeté et de sûreté, elles ont parfois les allures qu'elles garderont toute la vie. Ainsi l'enfant raisonne, mais il raisonne à sa manière. De même que tous les aliments ne vont pas à l'estomac du nouveau-né, qui ne digère encore que le lait, de même toutes les raisons ne sont pas propres à l'intelligence de l'enfant de trois ans. Il sent déjà le besoin de s'expliquer les choses, d'en chercher la cause et la fin, mais pour ces explications il se contente des premiers souvenirs que lui présente son imagination.

Quoi qu'il en soit, sur bien des points, les enfants sont plus près de nous que nous ne le croyons. Toutes les fois qu'on y regardera de près, comme aussi toutes les fois qu'on examinera avec minutie les actions des animaux, on sera plus disposé à abaisser qu'à relever les barrières : on reconnaîtra que les enfants pensent plus qu'ils ne peuvent le dire, l'expression leur faisant encore défaut, et que, entre leur intelligence et celle des hommes faits, il n'y a souvent pour tout intervalle qu' « une mince cloison ».

G. COMPAYRÉ.

THOMASIUS

ET L'UNIVERSITÉ DE LEIPZIG

PENDANT LA JEUNESSE DE LEIBNIZ

Il est bien peu d'écrivains qui aient traité de Leibniz sans parler de la complexité de sa philosophie, des sources nombreuses où il a puisé ses premières idées, des lectures prodigieuses dont son érudition porte les traces, de l'influence qu'exercèrent sur ses diverses théories métaphysiques ses premières études de droit, son éducation théologique, les notions qu'il reçut à l'Université de Leipzig sur la philosophie des anciens... et de beaucoup d'autres choses encore. Il est également connu de tous les historiens de la philosophie que son premier maître, Jacques Thomasius, devina son génie, et que lui, de son côté, lui témoigna toujours beaucoup de vénération, d'estime et de confiance. C'est avec ce maître aimé, dont la bonhomie applaudissait à son essor, tout en prévoyant qu'il ne pourrait bientôt plus le diriger ni même le suivre, que Leibniz, à peine âgé de vingt ans, prenait l'habitude de ces correspondances philosophiques par le canal desquelles ses idées devaient faire le tour de l'Europe. Cependant, à part quelques lettres conservées par Dutens, avec une introduction de deux ou trois pages à la thèse de son élève *de Principio individui*, Jacques Thomasius est fort peu connu. Les dictionnaires biographiques citent bien ses divers opuscules sur l'histoire de la philosophie, notamment sur l'école stoïcienne ; mais ces livres sont introuvables ; et, pour qui désire étudier d'un peu plus près la jeunesse de Leibniz, il est toujours difficile de reconstituer avec un nombre suffisant de détails authentiques et précis l'éducation qu'il dut recevoir à Leipzig.

Nous avons été assez heureux pour trouver à la bibliothèque de la ville de Dijon un livre, qui lui vient du président de Brosses, et qui permet dans une très-large mesure de combler cette lacune. C'est un petit in-12 ainsi intitulé : *M. Jacobi Thomasii miscellanea varii*

argumenti, maximam partem ex historia litteraria, ecclesiastica, prophana, aliisque selectis materiis, ob rerum dignitatem in unum librum collecta. L'exemplaire est daté de Leipzig, 1737. Mais la dédicace (à Carpzovius) reproduite en tête du volume se termine par cette mention : « Scrib. Lipsiæ d. 28 martii, anno reparatæ per Christi nativitatem salutis MDCLXXXI. » D'ailleurs, les divers morceaux réunis dans le volume portent chacun leur date à part. Voici en effet ce que sont ces morceaux, très-mal désignés par le titre vague qu'a choisi, on ne voit pas trop pourquoi, leur auteur.

On sait déjà, ne fut-ce que par Leibniz lui-même, de quel cérémonial était accompagnée dans les Universités allemandes la soutenance d'une thèse : convocation des *opposants*, argumentation, compliments en prose et en vers, etc. Ce tournoi d'éloquence était précédé d'une introduction, *præfatio*, prononcée par l'un des professeurs de l'Université; et ce petit discours, débutant généralement par une salutation au doyen, *decane spectabilis!* présentant aux *honoratissimi auditores* le jeune candidat, se terminant enfin par une invocation à la très-sainte Trinité et une prière spéciale au Saint-Esprit, contenait toujours quelques considérations sur le sujet ou à propos du sujet que le récipiendaire allait traiter.

Or, le petit volume dont nous nous proposons de parler est précisément le recueil de ces *præfationes* lues ou récitées par J. Thomasius à l'occasion de quatre-vingt-cinq thèses soutenues dans son Université de 1643 à 1679. — On sait que la thèse de Leibniz fut soutenue le 30 mai 1663, et nous retrouvons fidèlement consignée dans ce volume l'introduction que déjà, comme nous l'avons rappelé plus haut, Dutens avait recueillie.

Parmi ces thèses, dont les titres nous sont indiqués par Thomasius, bon nombre, et cela se conçoit, ne roulaient que sur des lieux communs ou des énigmes de morale banale, de littérature et de rhétoique, ou d'histoire soit profane soit religieuse : *Du sel; De l'habitude qu'avaient les premiers chrétiens de prier en se tournant vers l'orient; De la mansuétude; Du courage*, etc.

D'autres traitaient des sujets plus sérieux : en droit, *L'inviolabilité des ambassadeurs*, *Le droit de paix et de guerre*, *Le droit d'aînesse;* en philosophie proprement dite, *La cause efficiente ; La cause accidentelle est-elle une véritable cause? Dieu est-il la matière première du monde? L'âme raisonnable*, *L'origine de l'âme humaine*, *Les principes des actions humaines;* en histoire de la philosophie, *L'opinion de Vossius sur la forme substantielle du corps humain*, *Les docteurs latins de la scolastique*, etc.

Mais l'intérêt n'est pas dans ce que Thomasius peut nous apprendre

des premiers essais des condisciples de Leibniz. « Quant à ces dialogues que je t'envoie, écrivait-il un jour [1] à ce dernier, ce n'est ni pour toi ni pour tes pareils que je les ai composés, c'est pour des jeunes gens bien préparés sans doute, mais bien éloignés de te valoir. » Rien de plus juste à coup sûr, et cette phrase doit s'appliquer très-exactement au livre dont nous nous occupons. Ce qui, en dépit de cette modestie, mérite quelque attention, c'est l'expression des opinions propres au maître lui-même : c'est le témoignage fidèle et naïf de la direction qu'il essayait de donner à ses élèves. Ce n'est pas qu'il s'élève toujours très-haut dans ces petits préambules débités, pour ainsi dire, en famille. Un mélange d'invocations pieuses et d'anecdotes grivoises, des allusions à ses petites affaires de ménage (*negotiolis*) et à une maladie récente qui l'ont empêché de méditer comme il l'eût voulu sur une question difficile [2], un détour plein d'une rhétorique ingénieuse soutenue par des antithèses cadencées pour passer du sujet de l'argumentation à la célébration du saint du jour, et, réciproquement, des encouragements paternels donnés au récipiendaire, voilà autant de traits qui provoquent surtout un doux sourire et dont le plus grand agrément est de nous montrer comment la bonhomie germanique n'a pas été toujours un vain mot.

Mais arrivons à quelque chose de plus sérieux. Essayons de recomposer d'après cette série de petits discours l'enseignement que Leibniz a écouté, que, de son propre aveu, il a goûté et médité pendant les meilleures années de sa première jeunesse.

Ce qui frappe par-dessus tout, parce que cela revient à peu près partout, c'est la volonté de maintenir fortement l'union de la philosophie et de la théologie, de la science et de la foi. Bon nombre d'esprits, Thomasius les connaît et il les flétrit vigoureusement, estimaient à cette époque qu'il pouvait y avoir deux vérités distinctes et séparées, au point que, suivant eux, on pouvait dire blanc en théologie, noïr en philosophie sans se contredire. Ainsi, au commencement du siècle, une controverse s'était élevée sur cette question : Dieu est-il cause accidentelle du péché? Les théologiens soutenaient la négative, les philosophes l'affirmative ; et ceux-ci se croyaient en droit de maintenir leur opinion sans être hérétiques : ils avançaient une chose en philosophie au nom de la raison, ils en professaient une autre en théologie au nom de l'autorité. Mais, théologien ou philosophe, dit Thomasius, il faut opter, ou plutôt, comme Leibniz le répétera dans ses Discours préliminaires de la *Théodicée*, il ne saurait y

1. Octobre 1670. Il s'agissait sans doute de quelque travail scolaire analogue à celui-ci.

2. Cette question est précisément celle de Leibniz.

avoir deux camps : on doit reconnaître que la vérité est une, sous peine de violer ce principe que la nature a enfoncé dans nos esprits : *fieri non posse ut idem simul sit et non sit.* Ce funeste penchant a contribué à multiplier les sectes en philosophie, ce qui incline les esprits au scepticisme. Deux erreurs ici sont à éviter, l'une que toutes les religions sont bonnes, l'autre qu'elles sont toutes mauvaises...

Mais Thomasius ne cherche pas seulement l'accord des deux puissances. Visiblement, il subordonne la raison à la foi, et sa préoccupation constante est de proscrire toutes les doctrines, je ne dis pas qui contredisent le dogme chrétien, mais qui ne s'accordent pas nettement avec lui. Ainsi, pour l'origine de l'âme, il est plutôt favorable au traducianisme qu'à l'infusianisme, parce que la première opinion, dit-il, « conduit mieux à la salutaire connaissance du péché originel. »

Ce dogme chrétien, on sait où Thomasius en place l'expression, suivant lui, pure et achevée : c'est dans le protestantisme luthérien. Jamais foi plus absolue et plus intraitable que la sienne! Il faut voir la sainte indignation qu'il fait éclater contre le papisme, *équivalent de l'athéisme*, contre cette religion catholique dont le but est le bien-être et l'autorité temporelle des prêtres... qui enseigne le polythéisme, et contre laquelle il est toujours opportun de répéter cet avertissement : *Dei multi, Deus nullus!* Mais les sectes dissidentes ou infidèles à Luther ne sont pas mieux traitées. A côté de la condamnation de ce dualisme que certains philosophes voulaient établir par la séparation de la science et de la foi, nous pouvons lire aussi d'éloquentes apostrophes contre « ce honteux mélange de vrai et de faux qu'on nomme le *syncrétisme* et qui veut unir le Christ avec Bélial... Que les païens, pressés par les théologiens, aient tenté de concilier Épicure avec Zénon, Platon avec Aristote, on le conçoit! Mais nous, éclairés par l'Évangile! Et pourtant il en est qui voudraient concilier *Luther avec Calvin, saint Paul avec Platon, saint Pierre avec Aristote*... la foi chrétienne avec les folies des païens [1]. »

Cet esprit n'était point particulier à Thomasius ni à l'Université de Leipzig. Au siècle précédent, quand Juste-Lipse, chassé de son pays par la guerre, était venu demander un refuge à l'Université d'Iéna, il n'avait pu y obtenir une chaire qu'à la condition d'embrasser le luthérianisme. On n'eût pas accepté un calviniste. Ces dispositions religieuses et sectaires avaient été entretenues par le succès des manuels de Mélanchthon, dont l'un (*Loci communes rerum theologicarum*) eut plus de cent éditions et qui était particulièrement suivi, dit Buhle, dans les Universités saxonnes. J'ai sous les yeux

1. *De sectarum conciliationibus*, præmissa disputationi de hac questione *an Deus sit materia prima*, 1668.

deux de ces traités : l'un, le *Liber de anima*, de 1552; l'autre, *Initia doctrinæ physicæ dictata in academia Vitebergensi*, de 1549. Le soin d'atténuer certaines théories et de ne pas maintenir la polémique au ton violent et acerbe où l'avait élevée Luther est visible ; la douceur bien connue du caractère personnel de l'auteur et l'influence de l'amitié d'Érasme s'y font sentir. Mais ce qui est plus manifeste encore, — à travers des glorifications incessantes de la Providence et d'innombrables indications de prétendues finalités, — c'est le souci passionné de préserver la foi des *juniores*, auxquels s'adresse à chaque paragraphe la rhétorique émue du prédicant; c'est l'application à mettre d'accord avec le dogme un éclectisme effacé, beaucoup plus sobre de démonstrations que d'objurgations et d'apostrophes [1].

Une des accusations que ces réformateurs, Thomasius et Mélanchthon comme les autres, lançaient le plus volontiers contre l'Église dont ils venaient de se détacher, c'était d'avoir sacrifié au paganisme et, ce qui, d'après eux, revenait à peu près au même, à la nature. Chez nous, Montaigne et Rabelais faisaient à la théologie catholique des reproches tout opposés. Leur grande ambition était de désarmer tous les fanatismes en humiliant l'orgueil des dogmatistes intempérants, de dissiper les cauchemars de l'ascétisme, de réhabiliter la chair sacrifiée et humiliée par les mystiques, de ramener les hommes à la bonne loi naturelle, de nourrir enfin les esprits de ces maximes générales que le seul bon sens et la raison désintéressée avaient inspirées aux philosophes de toute école, aux moralistes de toute secte. Mais une telle propagande — tout en dépassant souvent le but — les séparait peut-être encore moins, et je crois qu'ils le sentaient eux-mêmes, des catholiques que des réformateurs. Ce luxe des beaux-arts que Luther et Calvin reprochaient tant à la papauté et à l'Italie, c'était, aux yeux de ces derniers, le fruit d'un amour insensé pour l'antiquité païenne. La philosophie grecque et latine devait donc être enveloppée dans cette condamnation de l'antiquité tout entière, et elle le fut en effet, en dépit de petites réticences dictées par les préférences personnelles de tel ou tel. « Deux servitudes, dit Thomasius, ont surtout causé les sottises des scolastiques, la servitude d'Aristote et la servitude du pape [2]. » A coup sûr,

1. Un exemple entre plusieurs : « quam doctrinam brevitatis causa non recito, tantum oro juniores ut monstrosam illam opinionem detestentur. » Voilà une doctrine vite combattue, *brevitatis causa*.

2. Cette phrase est extraite du morceau suivant, dont le titre est, à lui seul, caractéristique : *De causis ineptiarum barbari ævi scholastici*, præfatio habita disputationi *de doctoribus scholasticis latinis*, 1670. (Le premier des deux titres est celui de la præfatio prononcée par Thomasius; le second est celui de la thèse soutenue par l'élève.)

on avait abusé d'Aristote, et il était bien permis de se débarrasser de cette *servitude* comme de toute autre. Mais Thomasius va plus loin. « Toutes les hérésies, dit-il ailleurs, qui se sont produites sur le péché originel, n'ont pas d'autre origine que les efforts faits par Satan pour jeter dans l'Église les erreurs des païens honorées comme des dogmes sacrés. D'où vient le pélagianisme qui nie tout péché originel, si ce n'est des stoïciens? D'où l'erreur des scolastiques sous le règne des pontifes, erreur qui consistait à diminuer la portée de ce péché, si ce n'est d'Aristote? Et les erreurs que certains Pères ont commises sur ce point, d'où viennent-elles, sinon de Platon? Quant à nous, rendons grâces à Dieu, qui nous a préservés de ces erreurs! [1] »

On voit, pour le dire en passant, que les causes qui ont tant retardé l'essor de la philosophie allemande jusqu'à Leibniz ne sont pas bien difficiles à trouver. Buhle s'épuise à les chercher dans la guerre de Trente ans, dans le peu d'usage de la langue allemande, dans l'influence des Jésuites. Mais cette condamnation de la nature humaine, dont on voit surtout la dégradation, mais ce mépris de l'antiquité comme de toute civilisation et de toute science relevant de la nature ou s'appuyant sur sa force propre, étaient-ce là des dispositions d'esprit bien favorables à la métaphysique, et est-il vraiment besoin de chercher ailleurs [2]?

Ainsi Thomasius, pour en revenir à lui, rend grâces à Dieu d'être préservé des erreurs de Platon, d'Aristote, des stoïciens, des scolastiques. Mais que veut-il mettre à la place? Nous l'avons dit : toute doctrine qui s'accordera formellement avec le dogme fondamental du christianisme réformé, le péché originel. Ses idées sur la méthode sont elles-mêmes réglées sur ce critérium. L'homme, dit-il, a une certaine connaissance naturelle et primitive de lui-même qui lui est commune avec les animaux : ce n'est pas celle-là qui peut lui donner la science. Il en a une autre, il est vrai, plus profonde, qu'il doit à la réflexion; mais celle-ci est trop souvent faussée par les dispositions vicieuses que la faute de nos premiers parents fait se développer en nous dès la naissance. Il faut donc que l'homme se

1. *An etiam gentilibus notum fuerit peccatum originis,* præmissa disputationi habitæ *de societatis civilis statu naturali legali.*

2. On sait ce que Brücker, lui-même protestant zélé, dit de l'esprit de Luther relativement à la philosophie : « Paulo iniquiorem in philosophiam fuisse, quod hanc vires hominis naturales earumque libertatem nimium extollere crederet. » Parmi les propositions de Luther que l'Université de Paris avait condamnées en 1521 se trouvait la suivante : omnes virtutes morales et scientiæ speculativæ non sunt veræ virtutes et scientiæ sed peccata et errores.

défie de lui-même, surtout lorsqu'il débute dans la science. Poser le doute préalable comme le fondement de la vraie méthode, c'est multiplier les chances d'erreur et d'hérésie. Assurément, si l'on est avancé dans la science, on peut, dans un certain nombre de questions, douter de la parole d'autrui et demander à voir par soi-même. Mais quand on commence, on doit faire « comme les petits chiens » et voir par les yeux des autres avant de voir par les siens propres [1]. Voyons donc d'abord à la lumière de l'Évangile, puisque c'est faute de cette lumière que les malheureux gentils sont tombés dans tant d'erreurs.

Sur la nature de l'âme humaine, il est deux propositions fondamentales qu'il faut maintenir aussi fermement l'une que l'autre : l'âme est immortelle, et elle est unie au corps comme la forme informante à sa matière. Jamais une même secte, dit notre philosophe, n'a observé ces deux vérités à la fois. Platon reconnaît la première, mais non la seconde, puisque, suivant lui, l'âme est seulement assistante dans le corps comme un cocher dans son char. Épicure reconnaît la deuxième, mais nie la première. Aristote enseigne qu'il y a trois âmes, une âme végétative, une âme sensitive, une âme rationnelle, la troisième seule étant immortelle, mais venant du dehors et ne faisant aussi qu'assister dans le corps comme un pilote dans son navire. Encore Aristote croit-il que cette âme immortelle est une et unique pour tous les hommes, présents, passés et à venir ; et c'est ce qu'il appelle l'intellect agent, doctrine dont le commentaire d'Averroès a bien montré l'erreur monstrueuse et les dangers [2]. Maintenir que l'âme de chaque homme est immortelle, c'est là une vérité si visiblement liée au dogme chrétien, que Thomasius trouve superflu d'insister. Quant à l'autre proposition, il y revient plus fréquemment et il la développe avec plus de soin, mais en répétant toujours à peu près les mêmes arguments : il faut bien qu'il en soit ainsi pour expliquer la résurrection de la chair, non moins que pour rendre compte de la transmission de la tache originelle; si la faute d'Adam exerce son action sur les âmes de sa postérité par la génération des corps auxquels ces âmes sont unies, si d'autre part la théologie nous enseigne que les corps doivent ressusciter et que l'ordre établi de Dieu le veut ainsi, c'est bien que, dès cette vie même, il y a entre le corps et l'âme une relation très-étroite et que dans le mode d'existence qui

1. *De Thoma incredulo et cautione credendi philosophica*, præfatio habita thesi *de visu talparum*, 1657. Dans ce passage, Thomasius fait une allusion très-claire à Descartes, et il le nomme même, en note, en ajoutant : « quousque jam paulatim hæ dubitationes processerint, res nimirum ipsa loquitur »

2. *De tribus in uno homine animabus*, præmissa disputationi *de virtutibus cardinalibus*, 1665.

nous est propre, aucun des deux n'est ce qu'il est sans le concours de l'autre. Ceux qui connaissent l'histoire du cartésianisme, de ses luttes et de ses persécutions, savent que d'un bout de l'Europe à l'autre, c'est là tout à fait l'argumentation qu'on dirigea contre Descartes. On vit dans son système un spiritualisme exagéré, n'expliquant plus ce qu'on croyait toute philosophie tenue et obligée d'expliquer. C'est particulièrement pour sauver l'explication philosophique de ces deux dogmes, que beaucoup de philosophes croyaient devoir maintenir la théorie des formes substantielles ; et c'est uniquement dans cette mesure et en vue de cette nécessité, que Thomasius, peu attaché d'ailleurs à la scolastique, esclave du pape et d'Aristote, resta lui aussi fidèle à cette théorie.

Ajoutez à ces deux propositions les suivantes : que l'âme ne vient pas de la matière, qu'elle n'est pas non plus coéternelle à Dieu, que Dieu peut l'avoir tirée *ex nihilo*, mais que probablement, chez les descendants d'Adam, l'âme de chaque homme lui est transmise ou *traduite* de l'âme de ses parents, vous aurez, à peu de chose près, l'ensemble de l'enseignement de Thomasius sur l'âme humaine, tel que les *præfationes* nous le donnent à connaîre. Il ne restera qu'à dire un mot de ses idées sur les rapports de l'âme avec Dieu.

De même que l'âme est la vie du corps, ainsi Dieu est la vie de l'âme, et la mort de l'âme, c'est la séparation d'avec Dieu... Il n'y a ici rien de bien saillant. Là où Thomasius insiste avec plus de force, c'est quand il est question de la Providence et des limites que quelques philosophes prétendent imposer à son action. Foin de ces fauteurs de paganisme qui craignent que Dieu ne suffise pas à tout ordonner, qui veulent le faire agir comme un roi agit par ses satrapes et ses ministres, et redoutent d'abaisser sa majesté ! Il ne suffit pas que la nature ait reçu de lui la puissance qu'elle manifeste dans l'espace et dans le temps. Il faut qu'il soit bien entendu que l'action de Dieu reste toujours incessante. « Equidem non abnegatam volumus hoc pacto naturæ potentiam, sed hoc contendimus nihil eam nisi cum Deo operari, ex quo et hoc ipsum accepit ut operari possit. » Mais voici venir un point plus délicat : l'homme est-il, en cela, distinct de la nature ? En quoi et dans quelle mesure est-il le maître de son action ? Evidemment, Thomasius craint mille fois plus d'affaiblir l'idée de la toute-puissance divine que celle de notre libre arbitre. « Nobis qui christiani sumus, dubium esse nullum debet quin Deus gloriosus impleat universa et dirigat singula, qui omnia operatur in omnibus [1]. » On voit quelle est l'énergie voulue et cherchée

1. *De cooperatione Dei cum causis secundis naturaliter agentibus*, præmissa disputationi : *contra gentiles Deum cœlo alligantes* (1645).

de ces expressions : Dieu ne se communique pas, il remplit; il ne se borne pas à solliciter et à aider, il opère, et il opère tout dans tous. C'est que, sur cette question, l'orthodoxie était alors jalouse, l'orthodoxie luthérienne plus encore que l'orthodoxie catholique. Aux yeux de plus d'une école, exalter le libre arbitre de l'homme ou s'appliquer simplement à le défendre était plus dangereux vingt fois que de paraître l'anéantir devant Dieu et sous son action toute-puissante. Les protestants avaient d'ailleurs, au moins à l'état latent, une théorie qui embrouillait assez la matière et que les jansénistes, en protestants « intérieurs », comme dit Sainte-Beuve, développèrent avec plus de suite et d'insistance. Avant le péché originel, l'homme était libre, car il jouissait de toutes ses forces : « incorruptis naturæ suæ viribus. » Déchu par la faute de son premier père, il est devenu l'esclave de Satan : Dieu seul peut le relever ; et plus l'action divine opère en lui avec plénitude et avec force, plus il doit être libéré de cet esclavage. Lorsqu'il a abdiqué toute volonté et que Dieu seul veut, décide et agit dans sa personne, c'est alors que, participant à la perfection et à la sainteté de son auteur dans la mesure même où il est éloigné de la malice commune à Satan et à la nature infectée de son influence, il peut se dire véritablement libre. Telle était à peu près la thèse reprise à travers mille commentaires et avec le cortége obligé d'interminables citations. Plus d'un adversaire de jansénisme[1] a su distinguer là, dès le XVII[e] siècle, une subtile et périlleuse confusion faite entre deux sens du mot liberté : ici, le libre arbitre, attribut de l'homme malade, si l'on veut, mais guérissable et capable d'efforts personnels ; là, la liberté idéale, affranchissant l'homme des luttes d'ici-bas. Je crois que cette confusion très-répandue obscurcissait légèrement sur ce point l'esprit de Thomasius. Il est remarquable cependant que, en dehors des lignes que nous venons de citer, les *præfationes* ne contiennent sur le libre arbitre de l'homme aucune assertion et presque aucune allu-

1. « Ceux qui sont faits au langage janséniste ne sauraient être surpris d'entendre le P. Quesnel dire que la grâce n'ôte point à l'homme sa liberté. Dans la bouche de tout autre que d'un janséniste, cela signifie qu'il est en notre pouvoir de ne pas consentir au mouvement de la grâce, d'y résister jusqu'à l'empêcher d'avoir son effet. Mais, dans le dictionnaire de ces messieurs, ce n'est rien moins que cela. Car, sous prétexte de quelques passages de saint Augustin mal appliqués, ils n'appellent ici liberté que le pouvoir de faire le bien sous la grâce, sans obstacle et avec plaisir. C'est suivant cette notion qu'ils disent que la grâce ne détruit pas la liberté ; qu'au contraire elle en est le principe ; que plus la grâce est forte, plus on agit librement; qu'ainsi l'on n'est jamais plus libre que dans le ciel, où l'on ne peut plus résister à l'impression qui fait vouloir le bien, etc. » (*Le père Quesnel hérétique*, par le Père Letellier.)

sion[1]. Je ne crois pas me tromper en disant qu'il devait craindre de se montrer en cette matière un peu plus *libéral* que les autres professeurs luthériens. Déjà sans doute Mélanchthon s'était relâché de la rigueur des principes; mais on sait que les docteurs de Wittemberg le poursuivirent des plus véhémentes invectives, en lui disant que la liberté d'examen et la croyance au libre arbitre étaient « un outrage à la mémoire de Luther ». Question de génie mise à part, Thomasius paraît tenir en ces questions une position intermédiaire — les intervalles étant bien étroits — entre Mélanchthon et Leibniz. Celui-ci, dans la préface de sa *Théodicée*, nous dit que, tout jeune encore, il avait lu avec plaisir le traité de Luther *De servo arbitrio*, tout en voyant que plusieurs des propositions de cet ouvrage avaient besoin d'être *adoucies*. Or, à l'âge où il se livrait pour la première fois à cette lecture et où il s'abandonnait à cette impression, il était le disciple docile et respectueux de Thomasius, et il devait se trouver d'accord avec lui.

Cet adoucissement de la théorie fataliste, nous le trouvons d'ailleurs plus marqué dans plusieurs ébauches d'une théorie du droit naturel qu'à plusieurs reprises Thomasius essaye devant ses jeunes auditeurs. Bien que ce soit toujours indirectement, par voie de digression historique, qu'il aborde ces questions, ces esquisses n'en sont pas moins intéressantes. Il y est ramené de temps à autre par deux noms qu'il abomine entre tous, mais qui ne contribuent pas pour peu de chose à fixer notre attention, Hobbes et Machiavel. Un candidat doit soutenir contre Machiavel que le christianisme n'affaiblit pas le courage militaire. Voici comment le professeur débute dans son introduction : « Contra diaboli satellitem certaturi in aciem progredimur... » Pour lui, Machiavel est avant tout un maître d'athéisme, car son mépris de la nature humaine et de la justice lui semble devoir conduire tout droit à la négation de la Providence et même de l'existence de Dieu. C'est qu'aux yeux du maître de Leibniz, la nature humaine ne paraît pas tellement déchue que Dieu ne lui ait laissé les moyens de faire quelque bien, soit par les lumières naturelles et les principes du sens commun, soit par l'aide du médiateur. En un mot, il se montre plus optimiste de beaucoup en matière de philosophie sociale et de droit de la nature et des gens qu'en philosophie

1. Je n'ai relevé qu'un court passage où il condamne comme conduisant à l'athéisme la croyance à ce qu'il appelle le *fatum stoïcum* : il caractérise cette croyance par le désir de pénétrer dans les futurs contingents au moyen de pratiques superstitieuses. (*De causis atheismi*, præfatio disputationi habitæ *de idea boni perfectique politici*, 1668.) On ne peut s'empêcher, en lisant ces lignes, de penser aux raisonnements célèbres de Leibniz sur le *fatum mahometanum* et les autres espèces de *fatum*.

proprement dite; et la nature humaine, quand il se demande quel bien elle est capable de faire, lui apparaît moins affaiblie, plus noble et plus maîtresse d'elle-même, que lorsqu'il se demande quelles vérités elle est capable de reconnaître et de découvrir par sa propre intelligence.

C'est parce qu'il tient à cet optimisme relatif qu'il juge Hobbes aussi sévèrement au moins qu'il a jugé Machiavel. Le droit de Hobbes n'est pas un droit applicable à l'homme. C'est un droit bestial, *jus bestiale* [1]. Toutes les fois qu'il prononce son nom, il avertit les jeunes gens que c'est un auteur diabolique, qu'il n'y a « aucun or à tirer de son fumier ni aucune once de bonne liqueur de son poison. »

Que prétend-il, en effet, ce Hobbes? Que l'état de guerre est l'état naturel de l'homme ; mais c'est là aussi un fruit du paganisme, c'est une idée cueillie dans Epicure. Et encore, le philosophe anglais a-t-il trouvé le moyen de se montrer plus scandaleux que les païens eux-mêmes.

Platon et Epicure ont eu chacun leurs hypothèses sur les origines de l'humanité, par conséquent sur l'état de nature ou sur l'état qui a dû être, dit-on, l'état premier de la race humaine [2]. Tous les deux se sont trompés. « L'erreur de Platon, qui assimile les bêtes à l'homme, est plus tolérable que celle d'Epicure, qui ravale l'homme jusqu'aux bêtes. Mais toutes deux sont à éviter. » Or, c'est bien d'Epicure que Hobbes procède, et de là « les éloges que lui donne Gassendi, son disciple ou son maître, on ne sait. »

Gassendi cependant a essayé de corriger Epicure sur quelques points, notamment pour l'immortalité de l'âme, tandis que Hobbes

1. *De jure bestiali Hobbesii*, præmissa disputationi habitæ *de latrocinio gentis in gentem* (1667).

2. Cette expression *état de nature* n'a jamais été bien claire, et les controverses ont contribué presque toujours à l'embrouiller davantage. Ainsi dans les querelles du jansénisme, ce mot prenait un sens particulier. Quelques-uns entendaient par là un état qui n'était ni celui de la parfaite innocence du premier homme dans le paradis terrestre, ni celui d'Adam et de sa postérité après la chute, mais celui d'une nature ne connaissant ni le secours surnaturel de Dieu ni sa malédiction. D'autres théologiens prétendaient que c'était là une pure abstraction, une hypothèse arbitraire et même impie, aucun état n'ayant pu exister en dehors de ces deux états dont parle l'Écriture, l'un avant, l'autre après le péché. « La possibilité d'un état où l'homme eût été créé sans la grâce originelle d'Adam, mais aussi sans péché originel (ce qu'on appelle état de pure nature), fut toujours un objet d'horreur pour les jansénistes comme pour les disciples de Calvin, parce que c'est leur ôter un des principaux appuis de leur système. Le zèle du Père Quesnel ne s'y est pas oublié en cette occasion (*le Père Quesnel hérétique*; voy. ouvr. cité, p. 112-113). Mais Thomasius se place plutôt ici au point de vue des controverses et du langage du droit romain et de ce qu'on appelait le *jus naturale*, commun aux hommes et aux animaux.

est plus impudent qu'Epicure. D'après ce dernier, les premiers hommes ont dû être en guerre les uns avec les autres; mais, en disant qu'alors il n'y avait pas de droit du tout, il n'a pas eu, semble-t-il, l'audace de proclamer un prétendu droit de posséder et de jouir même par la guerre. Or ce dernier principe est précisément celui de Hobbes [1].

Les jurisconsultes romains, qui, comme Ulpien, avaient emprunté aux philosophies platonicienne et assyrienne plus qu'à celle d'Épicure, ont bien parlé eux aussi d'un état primitif où il n'y avait ni gouvernements ni États, mais où les hommes, supérieurs aux animaux par la raison et la religion, n'étaient pas ennemis les uns des autres. Il est aisé de voir la différence : la nouvelle doctrine est une erreur qui dépasse en monstruosité toutes les précédentes.

On arguë, dit ailleurs Thomasius, du péché originel? Ah! sans doute, après notre désobéissance à Dieu, il nous a été plus difficile de nous entendre entre nous. Nous étions déchus, et le démon nous tourmentait. « Mais enfin, Dieu nous ayant laissé quelque raison et nous ayant envoyé son Rédempteur, je m'étonne qu'au lieu de déclarer la guerre indigne de nous, un chrétien, je dirai même un homme, proclame comme notre état naturel la guerre de tous contre tous. Et cette guerre, qu'il dit être juste, quelle est-elle? C'est la guerre de chacun pour son propre plaisir! [2]»

Thomasius ne se borne pas à ces généreuses protestations. Il n'accepte pas du tout que le gouvernement n'ait d'autre origine que la nécessité de sortir de l'état de guerre et d'en empêcher le retour par la compression du despotisme. Il tient à un gouvernement modéré, doux, équitable, paternel. Et il voit parfaitement que, pour avoir le droit de recommander cette pratique de la monarchie ou du gouvernement, quel qu'il soit, il importe de réhabiliter les origines du pouvoir en les montrant sous leur vrai jour. Un de ses élèves devant soutenir une thèse *de subditis*, il saisit cette occasion pour traiter en peu de mots la question suivante : Étions-nous destinés dans l'état d'innocence à vivre sous des gouvernements? *An in statu integritatis futuræ fuissent respublicœ?* En d'autres termes, la division des hommes en États soumis à des lois et à des autorités chargées de faire respecter ces lois est-elle une punition du péché? Est-elle un châtiment? Est-elle une mesure de rigueur frappant des coupables et devant les traiter comme tels? A ces questions, le maître répond négativement. Nul doute, il le proclame une fois de

1. *De jure bestiali Hobbesii*, déjà cité.
2. *De Hobbesii primo principio philosophiæ practicæ*, præmissa disputationi habitæ *de jure belli majestatico* (1666).

plus, que le péché d'Adam ne soit l'origine de tous nos maux. Mais si nous étions restés dans l'état d'intégrité ou d'innocence, nous n'en aurions pas moins eu entre nous des distinctions d'âges, de sexes... Il y aurait toujours eu des pères et des fils. Il eût toujours fallu un gouvernement, ne fût-ce que celui de Dieu, comme les Juifs l'ont eu pendant si longtemps, ne fût-ce que celui de la famille... Et d'ailleurs, est-il nécessaire, pour établir la nécessité et la légitimité d'un gouvernement, de creuser un abîme entre gouvernants et gouvernés? Point du tout! Car alors il faudrait supprimer l'autorité, même dans la société humaine actuelle et dans le monde où nous vivons, puisque la nature nous a faits tous égaux, « ubi ut homines æque sumus omnes, ut æquali naturæ lege et suscepti et parentibus et nudi in hunc mundum projecti, ita neminem alteri obedire juxta illorum philosophiam consequatur. » La nécessité d'un gouvernement n'a donc pas été établie par Dieu comme un châtiment, en vertu d'une sorte de malédiction méritée par le péché, mais comme un bienfait, en vue de l'ordre le plus auguste, « in sanctissimum ordinem ».

Les vues que nous venons d'analyser et que Thomasius n'a malheureusement fait que jeter en passant dans des dissertations très-courtes, forment, à nos yeux, la meilleure partie de son enseignement dogmatique. Dans les autres branches de la philosophie et plus encore dans les sciences, il avoue lui-même sa faiblesse. Bien que dans une de ses *præfationes* il cite, en l'approuvant, cette opinion de Paracelse, que « toute putréfaction est le principe d'une génération quelconque » (phrase dont le futur défenseur de la loi de continuité et de l'enveloppement des germes dut conserver le souvenir), Thomasius confesse à Leibniz, dans une lettre de 1670, qu'il ignore les sciences de la nature. A peu près à la même époque, en réponse à de longues lettres où il était question de concilier Aristote et particulièrement quelques-unes de ses définitions mathématiques avec les principes de la philosophie nouvelle, il reconnaît d'abord qu'il est moins familiarisé que son élève avec Descartes et les cartésiens, puis qu'il ne connaît pas assez les mathématiques pour pousser plus avant la discussion. Il se dérobe sans fierté, alléguant qu'il n'a pas le temps, qu'il est ébranlé sans être convaincu, qu'il lui faudrait examiner davantage et qu'il ne sait pas s'il le peut faire avec fruit : « Bien que tu ne m'aies pas fait renoncer complétement à mon ancienne opinion, tu m'as cependant ébranlé, et il me semble que je suis prêt, non à la rejeter, mais à vouloir la concilier avec la tienne. Mais je ne sais si je dois essayer de me rencontrer avec toi sur ce terrain, je ne le connais pas assez, et il faudrait y apporter

une habileté en mathématiques qui me fait défaut. Tu es bien plus heureux que moi, car ma jeunesse s'est consumée tout entière dans ces débris d'un âge barbare dont je me suis contenté de tirer peu à peu quelque profit pour l'érudition. »

Par ces derniers mots, Thomasius indique avec autant de justesse que de sincérité quel est son plus beau titre d'honneur : il a appris à Leibniz l'histoire de la philosophie. Je ne m'arrêterai pas longtemps sur ce point, déjà connu. La longue lettre écrite par Leibniz à Thomasius en 1669 et que Dutens a conservée montrait déjà que le clairvoyant disciple plaçait là la gloire de son maître. « Nous attendons de toi, lui disait-il, un cours complet d'histoire de la philosophie. » Il ajoutait seulement : « Plaise à Dieu que tu pousses jusqu'à notre âge et que tu avertisses qu'on doit accorder quelque chose aux novateurs! Tu te dois comme censeur non-seulement à Bageminus, mais à Patrizzi, Telesio, Campanella, Bodin, Nizzolius, Frascatorius, Cardan, Galilée, Verulamius, Gassendi, Hobbes, Descartes, Basson, Digby, Sennert, Sperlingius, Derodon, Deusingius et beaucoup d'autres. » Ceci, disons-nous, était écrit en 1669. Sur quelques-uns au moins des noms écrits dans cette longue énumération, le maître n'était pas demeuré tout à fait muet. Il avait déjà censuré vigoureusement, comme on l'a vu, la philosophie de Hobbes, et prononcé quelques mots dédaigneux sur Bodin, sur Gassendi et sur Descartes. Mais il est vrai que sa prudence ne s'aventurait guère jusque-là. Ce qu'il avait enseigné avec beaucoup d'étendue, de détails et de précision, c'était l'histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie scolastique. La lecture des *præfationes* achève de nous en donner la conviction.

Ce n'est pas qu'il se montre enthousiaste des doctrines de ces philosophes. Il s'applique à en montrer les erreurs et les dangers, à mettre surtout en lumière par où elles sont contraires à l'idée qu'il se fait de la foi chrétienne, beaucoup plus qu'à en faire sentir la force et à en dégager les beautés. Platon, Aristote, les stoïciens, à plus forte raison Epicure et ses disciples, tous ces hommes sont des païens ; ce mot seul les condamne. Quelques esprits subtils avaient cru, paraît-il, retrouver dans leurs philosophies une croyance plus ou moins explicite au péché originel. Il n'eût pas fallu moins pour les réhabiliter dans l'esprit de Thomasius. Mais son bon sens et son érudition fort exacte n'ont pas de peine à démontrer l'inanité d'une semblable tentative [1]. Il continue donc à les traiter avec sévérité ; plusieurs des textes que nous avons cités dans les pages précédentes nous en

1. *An etiam gentilibus fuerit notum peccatum originis*, præmissa disputationi *de societatis civilis statu naturali et legali* (1670).

ont donné la preuve sensible. Mais il lui faut rendre cette justice, quoiqu'il étudie de très-près ces philosophes, qu'il pousse aussi loin que possible l'analyse de leurs opinions et des nuances qui les séparent les uns des autres [1]. C'est en cela surtout qu'il excelle, et, s'il a été pour quelque chose dans l'éclectisme de Leibniz, c'est sans doute en vertu de cette loi que les extrêmes se touchent et s'engendrent. Parmi les interprètes des anciens, ceux qui l'irritent le plus sont ceux qui, à la faveur de l'obscurité de certains textes, veulent tirer à eux Platon et Aristote et y trouver à tout prix des opinions pareilles aux leurs. « C'est, dit-il en style expressif, vouloir chasser malgré les chiens, que de vouloir ainsi faire violence aux paroles d'un autre [2]. »

Ce reproche est un de ceux qu'il renouvelle le plus vivement contre la scolastique. Elle a été « l'esclave d'Aristote et du pape », et elle a voulu concilier toutes les doctrines du premier avec tous les dogmes que le second prêchait dans un enseignement plus ou moins pur. Par exemple, ils sont obligés de croire à l'unité de l'âme; et ils voudraient que leur Aristote n'eût jamais contredit à cette vérité [3]. De là leurs efforts pour torturer les textes grecs d'un côté, le dogme de l'autre, de là les fantaisies de leurs interprétations et les confusions de leurs doctrines. C'est encore pour ne pas heurter les opinions d'Aristote que beaucoup de scolastiques mettent le principe de l'individuation dans la matière. Mais cela est-il aussi conforme aux dogmes chrétiens? Et quand saint Thomas met en avant la *materia signata*, la matière déjà déterminée et particularisée, comme étant le principe de l'individualité, n'a-t-il point fait lui aussi un sacrifice au Stagirite? Et ce sacrifice ne l'a-t-il pas entraîné dans des difficultés inextricables, puisque ce principe qui peut s'appliquer aux corps laisse de côté les esprits, et ainsi de suite [4].

Thomasius est donc bien loin de vouloir maintenir « l'intégrité de la scolastique, » comme l'ont écrit de très-éminents historiens, qui ne connaissaient de lui que deux ou trois réponses vagues et dilatoires

1. Voyez-en un exemple dans une lettre à Leibniz du 2 octobre 1668, que Dutens a reproduite tome IV, page 23.

2. *De sententia Aristotelis circa originem corporis et animæ humanæ*, præfatio disputationi habitæ *de origine animæ humanæ* (1669). Remarquez que Thomasius prononçait cette phrase l'année même où Leibniz lui écrivait sa fameuse lettre sur la conciliation d'Aristote avec Descartes.

3. *De tribus in uno homine animabus*, præmisso disputationi habitæ *de virtutibus cardinalibus* (1665).

4. *Origo controversiæ de principio individuationis*, præmissa disputationi *de principio individui*, respondente G. G. Leibnizio.

Cette introduction, comme nous l'avons dit, se retrouve aussi dans Dutens.

faites à la longue épître de son élève. Thomasius se dit même embarrassé de choisir entre l'hæccéité de Scot et « l'entité » des nominalistes. Pour ce qui est des formes substantielles, il les défend mollement : il veut au moins que son disciple ne se laisse pas entraîner jusqu'à nier la forme substantielle dans l'homme, c'est-à-dire jusqu'à nier que l'âme humaine soit la forme informante du corps. Quant au reste, il est seulement en peine de savoir ou de comprendre ce que la philosophie nouvelle met à la place. Mais il est prêt à en faire bon marché, sachant qu'en possession des vérités du christianisme, il a pris la meilleure part, et que nul ne peut la lui ravir. En un mot, son Histoire de la philosophie est surtout analytique et critique; mais elle est consciencieuse, étendue, pleine de finesse et d'une aussi grande exactitude que possible pour l'époque.

Tel fut le premier maître de Leibniz.

Ce que Leibniz a su trouver et inventer par lui-même dépasse dans de telles proportions ce qu'il peut devoir à Thomasius, que chercher la part de ce dernier dans le développpement des doctrines de son élève paraît au premier abord une tâche un peu futile. Mais plus un fleuve est puissant, plus la science de nos jours aime à en retrouver les moindres sources... Je suis convaincu qu'un homme de génie se forme surtout avec ses supérieurs et ses égaux, et je confesse ouvertement que Leibniz dut beaucoup plus à Platon, à Aristote, à St Thomas et à Descartes qu'à Jacques Thomasius. Mais enfin, comme nous l'avons rappelé déjà, Leibniz sut ne rien dédaigner; et l'enseignement philosophique de l'Université de Leipsick n'eût-il fait que lui fournir des occasions d'études ou lui indiquer des aliments que son organisation puissante sut transformer en sa propre substance par un travail tout personnel, il mériterait de ne pas être oublié.

Comment, par quelles voies, par quelles issues Leibniz commença-t-il par s'élever et à planer si fort au-dessus de ces premières leçons, qui ne le sait? Plus hardi que son maître, il s'appliquait, sur les bancs mêmes de l'école, à connaître la philosophie nouvelle, et, pendant plus de dix ans, Descartes occupa dans son esprit la première place. En même temps, la lecture de tous les moindres travaux publiés en Angleterre, en France, en Italie, lui faisait amasser des matériaux dont la lente élaboration devait lui procurer les moyens de dépasser Descartes lui-même : il assistait à la naissance, aux premiers développements des théories les plus différentes en physique, en chimie, en histoire naturelle, en anatomie, en médecine; attentif aux découvertes et aux idées les plus disparates des Gilbert, des Robert Boyle, des Glisson, des Wallis et

de vingt autres, il en faisait le point de départ de méditations destinées à s'ordonner et à se simplifier de plus en plus dans sa vaste intelligence. Enfin, il se tourna de lui-même vers les hautes mathématiques; et là aussi il se sentit devenir inventeur, lorsqu'à Paris, avec l'aide et les conseils pour ainsi dire quotidiens de Huygens, il put arriver à lire et à comprendre les manuscrits mathématiques de Pascal et la géométrie de Descartes. Voilà trois larges routes qu'il sut s'ouvrir et parcourir sans que l'Université de Leipzig et son excellent professeur aient rien fait pour l'y engager. On peut même dire que si, à partir de 1663, les petites *præfationes* révèlent un esprit un peu plus hardi, un peu plus dédaigneux de la scolastique, il est fort possible que le maître ait pris insensiblement leçon de son élève. Mais les avenues qui mènent à cette grande philosophie leibnizienne ou font pénétrer dans l'intérieur de ce système sont nombreuses. L'étude que nous venons de faire ne contribue-t-elle pas à expliquer bien des choses ?

D'abord, si Leibniz sut si bien profiter du commerce de Platon, d'Aristote et de St-Thomas, c'est que de bonne heure il les connut, c'est qu'on lui en fit étudier les doctrines d'un point de vue que j'appellerai désintéressé, sans prétendre l'asservir à aucun d'eux. Dans les écoles de la Renaissance, on injuriait Aristote pour adorer Platon, ou bien l'on substituait au fanatisme de l'un et de l'autre celui des Alexandrins. Avec Thomasius, on l'a vu, il ne s'agissait plus de jurer sur les paroles de celui-ci ou de celui-là, de se rendre enthousiaste de l'un pour mépriser et par conséquent ignorer l'autre. Loin de là. Sa méthode était beaucoup plutôt de les comparer entre eux ; il s'appliquait, il est vrai, à marquer les différences, tandis que son disciple, plus ouvert, cherche plutôt à concilier. Mais qui ne sait qu'une fois la comparaison commencée, peu importe qu'elle ait débuté par l'étude des différences ou par l'étude des ressemblances : tôt ou tard, l'une des deux appelle l'autre, qui la complète. Thomasius n'enseigna donc pas, si l'on veut, l'éclectisme à Leibniz, mais on peut dire, je crois, qu'il l'y prépara.

A côté de cette action, il est une influence que Leibniz ne put pas ne pas subir, parce qu'elle émanait de l'Université de Leipzig tout entière, ou plutôt de l'ensemble des universités allemandes du temps, et que Thomasius ne fut ici que l'interprète plus particulièrement écouté d'une tradition puissante. Leibniz fut habitué de très-bonne heure à tenir en toutes choses le plus grand compte de la religion chrétienne et de son dogme. Il avait déjà vingt-quatre ans (et l'on sait ce qu'est un Leibniz à cet âge), qu'il associait tous ses rêves d'encyclopédie à un projet d'apologétique chrétienne. « Optem

exoriri aliquando qui omnigenæ eruditionis, historiæque ac linguarum, tum philosophiæ quoque subsidiis instructus, illustrata omni christianæ religionis harmonia ac pulchritudine, discussisque objectionum innumerabilium contra dogmata, textum, historiam, nebulis, plenam sine exceptione victoriam reportet[1]. » Comment s'étonner qu'une carrière philosophique commencée sous de tels auspices ait été couronnée par les *Essais de théodicée?* Rappelons, sans y insister, ce fait, aujourd'hui bien connu[2] et capital, que c'est le désir de trouver une explication de l'Eucharistie qui poussa le plus fortement Leibniz à renouveler la notion de substance. Et dans un ordre d'idées tout voisin, quand il refusa de faire du corps lui-même une substance inerte et toute passive, on ne peut douter que le plaisir de mieux expliquer à ses contemporains les dogmes de la résurrection de la chair et du péché originel ne l'ait encouragé dans les débuts de son entreprise. Il s'entendait ainsi avec les adversaires de Descartes, en ayant la satisfaction de superposer à leurs critiques une théorie qui lui paraissait concilier les plus importantes vérités métaphysiques et religieuses.

Mais l'enseignement de Thomasius nous montre aussi par quels efforts et avec quelle passion on enflammait alors le cœur des jeunes gens pour la gloire de la religion réformée. La vie tout entière de Leibniz ne le montre pas infidèle aux leçons de ses premiers maîtres. On sait que la naïveté de quelques écrivains superficiels se laissa prendre un instant à des formules de politesse ou aux divers artifices d'une subtile et souple polémique. Pourtant, avant même qu'on leur eût donné le secret facile à trouver de la composition du *systema theologicum*, ils eussent pu voir comment Leibniz répondait aux insinuations de ses correspondants, quand ils voulaient pénétrer un peu plus avant dans sa conscience et opérer une tentative un peu plus hardie de conversion personnelle. Avec quelle ironie, quelle acrimonie et quels sarcasmes même, il riposte alors à Arnauld, à Malebranche et à Bossuet, malgré tous les compliments dont il les accable ailleurs en prose et en vers!

Il est une partie considérable de sa philosophie qui nous paraît plus particulièrement remplie de l'esprit luthérien, nous voulons parler de sa doctrine sur la liberté. Ce n'est pas ici le lieu de faire une dissertation sur le système de Leibniz : quelques indications suffi-

1. Lettre à Spizelius, février 1670. Dutens, tome V.

2. Voyez dans les notes de la biographie de Guhrauer le projet de lettre à Arnauld (1671) reproduit dans l'introduction de M. Janet à son édition des œuvres philosophiques, puis de très-nombreux passages de la correspondance avec Pellisson, Bossuet (*Œuvres*, édition F. de Careil, tomes I et II), etc., etc.

ront. On a vu par les pages précédentes que la lecture du *De servo arbitrio* (dont la plupart des historiens et des critiques n'ont pas manqué de parler) avait été loin d'être dans la jeunesse de Leibniz un simple accident. L'esprit de ce livre avait survécu dans les universités. Thomasius lui-même avait conservé les principaux traits de ce dogme où l'action de Dieu et de sa volonté laissait à la liberté de l'homme une place que nous trouvons bien restreinte : et pourtant il en avait adouci plusieurs. Ainsi fit Leibniz. Séduit un instant par le génie vigoureux de Hobbes[1] et par sa dialectique puissante, il n'est pas téméraire de croire qu'il fut soutenu et en partie préservé par le souvenir de la critique si sensée par laquelle son maître avait combattu les applications sociales de cette doctrine. En un mot, le caractère souvent incertain de son déterminisme, ses efforts plus ou moins heureux pour se contenter d'une influence qui incline sans nécessiter, ses distinctions plus subtiles que concluantes sur les divers genres de nécessité, sur la différence de la nécessité et de la contrainte, tout cela porte l'empreinte de cet esprit commun à tant de protestants et de jansénistes du XVIIe siècle, de cet esprit qui inspirait les professions de théologie ou de philosophie de toutes les universités luthériennes.

Nous n'insisterons pas davantage, ne voulant pas exagérer l'importance de cette étude. Rappelons-le seulement pour terminer : ce serait une erreur de croire que Leibniz, au sortir de l'Université de Leipzig, ait rompu sur tous les points avec l'enseignement qu'il y avait écouté; cet enseignement n'était d'ailleurs ni si scolastique, ni si pâle et si effacé qu'on l'a dit. Leibniz était sorti de ces bancs fort instruit de l'histoire des philosophies, ancienne et scolastique, assez détaché de cette dernière, et assez préparé cependant à revenir vers quelques-unes de ses idées les plus importantes, très-pénétré de l'esprit du christianisme, attaché pour toujours à la secte luthérienne et désireux d'en adoucir les théories sur la liberté humaine sans les répudier. En tout cela, il fut et resta l'élève de Jacques Thomasius.

HENRI JOLY.

1. Voyez F. de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Introduction et lettres à Hobbes contenues dans le volume.

NOTES ET DOCUMENTS

L'INTELLIGENCE ANIMALE

Un physiologiste anglais dont nous avons déjà mentionné quelques travaux, M. Romanes [1], a lu à l'Association britannique (session de Dublin, août 1878) un travail sur l'intelligence animale, reproduit dans *The Nineteenth Century* (numéro du 1er octobre 1878). Nous en donnons ci-après une brève analyse.

L'auteur commence par quelques principes très-généraux de psychologie qui lui sont nécessaires pour l'exposition de son sujet. Il distingue dans les processus de l'esprit trois stades : 1° perception immédiate ; 2° représentation idéale des objets particuliers (images) ; 3° conceptions générales ou idées abstraites. Dans cette troisième classe, il y a une distinction importante à faire pour la psychologie animale ; il faut distinguer deux classes d'idées abstraites : celles qui sont assez simples pour se former sans l'aide du langage et résultent des simples sensations (par exemple l'idée de nourriture) ; celles qui sont trop complexes pour se développer sans l'aide du langage et qui forment chez l'homme un système d'abstractions toujours croissantes. — Ces éléments sont d'ailleurs soumis au principe le plus important de la psychologie : la loi d'association.

D'un autre côté, nous devons considérer le système nerveux comme la base physique de l'esprit, et l'action nerveuse peut être ramenée à l'acte réflexe qui en est le type. Mais toute action réflexe n'est pas accompagnée d'idéation, d'état de conscience. Nos actes d'habitude sont automatiques ; au contraire, « la conscience se produit quand les réflexes cérébraux suivent une voie comparativement inaccoutumée, et elle disparaît quand les décharges cérébrales ont été fréquemment répétées. » Cette observation est très-importante : elle explique l'origine d'un certain nombre d'instincts animaux. Ces instincts ont dû

1. *Revue philosophique*, t. V, p. 444, *De l'évolution des nerfs et du système nerveux;* tome VI, p. 431, *De la conscience du temps.*

être à l'origine de nature intelligente ; mais, à force d'être répétés dans les générations successives, ils ont pris un caractère purement mécanique. Par exemple, chez les oiseaux granivores, l'acte de gratter la terre avec les pattes a dû être à l'origine un acte intelligent : ils se proposaient de découvrir les graines. Cet acte, par répétition durant des siècles, est devenu instinctif, et se produit automatiquement. C'est ce que montre l'expérience suivante du Dr Allen Thomson. Il fit éclore des poulets sur un tapis et les conserva là quelques jours. Aucune tendance à gratter ne se manifesta, parce que l'instinct héréditaire n'était pas appelé en jeu par le contact inaccoutumé du tapis. Alors il sema un peu de gravier sur le tapis, et immédiatement les poulets commencèrent à gratter. L'instinct héréditaire se réveilla au contact de son excitant accoutumé.

Mais il est probable que d'autres instincts sont nés d'une autre manière et n'ont jamais eu à l'origine un caractère intelligent. Ils ont commencé par être un ajustement purement accidentel de l'organisme à son milieu, ajustement qui, par l'effet de la sélection naturelle, est devenu réflexe, automatique. Tel est l'instinct de « faire le mort » qui se rencontre chez certains insectes. Ce n'est certainement pas un acte intelligent : ce qui empêche aucun doute à cet égard, c'est que Darwin, par de nombreuses observations, a constaté que l'attitude de l'animal qui fait le mort n'est jamais celle qu'il a pour mourir réellement.

L'auteur, après avoir fait remarquer que l'existence des perceptions chez l'animal n'est contestée par personne, examine l'idéation. Les observations de Darwin et de Lubbock montrent que des abeilles, après *un petit nombre d'expériences individuelles*, sont capables de contracter des associations d'idées définies, ce qui les place, comme intelligence, au-dessus de certains vertébrés inférieurs, par exemple du brochet (observation très-connue de Möbius, voir *Revue philosophique*, tome IV, p. 340).

Si l'on se demande comment l'idéation se produit chez l'animal, la réponse est simple. Ordinairement, on dit que les animaux ne possèdent pas la faculté d'abstraction, et que c'est là ce qui différencie leur intelligence de celle de l'homme. Cette affirmation est erronée. Il faut se rappeler la distinction établie plus haut entre deux espèces d'idées abstraites : l'animal n'est privé que de celles qui nécessitent l'intervention du langage. L'auteur cite certains faits pour montrer que l'animal possède les idées abstraites de la première classe, notamment la conception généralisée de cause et d'effet. J'avais, dit-il, un chien qu'effrayait beaucoup le tonnerre. Un jour, on déchargeait des pommes sur le plancher d'un fruitier ; à chaque fois qu'un sac de

pommes était versé, le chien frémissait de terreur comme à un tonnerre lointain. Je le menai au fruitier, je lui montrai la vraie *cause* du bruit : aussitôt, il devint calme et joyeux. — Un chien qui voit s'évanouir brusquement des bulles de savon reste terrifié par cette mystérieuse disparition. — L'auteur cite d'autres faits de la même nature à l'appui de sa thèse.

L'animal possède aussi la faculté de juger et de raisonner. Un naturaliste bien connu, le Dr Rae, connaissait un chien des Orcades qui accompagnait son maître à l'église tous les dimanches quinze jours. Pour cela, il lui fallait traverser à la nage un canal large d'un mille. Avant de prendre l'eau, il courait à un mille au nord, quand la marée montait, à un mille au sud quand elle descendait, calculant sa distance de manière à aborder au point le plus proche de l'église. — M. Romanes cite, sur la même autorité, divers exemples encore plus frappants de réflexion et de raisonnement.

Pour ce qui concerne les sentiments, l'auteur trouve chez les animaux tous ceux qu'on rencontre chez l'homme, sauf le sentiment religieux et le sentiment du sublime, qui dépendent d'idées trop abstraites pour se passer des signes. Il croit que les germes du sens moral, sous une forme très-rudimentaire, se rencontrent chez les animaux les plus intelligents, quand on les traite bien. Parmi les divers exemples qu'il cite, en voici un. Étant allé, dit-il, dans la maison d'un ami, j'avais renfermé un terrier dans ma chambre. Furieux d'avoir été laissé à la maison, il mit les rideaux de la chambre en lambeaux. A mon retour, il m'accueillit avec joie. Mais, dès que je ramassai les lambeaux, et que je les lui présentai, l'animal se mit à hurler et à gémir en s'enfuyant vers l'escalier. Ce fait est d'autant plus remarquable que l'animal n'avait jamais été châtié : je ne puis donc y voir qu'un certain sentiment de *repentir*.

L'auteur termine en comparant les animaux, sous le rapport intellectuel, avec les êtres humains dépourvus de langage : les sauvages les plus inférieurs, les petits enfants [1], certains idiots, les sourds-muets non instruits, et il conclut « que la seule différence que l'analyse puisse découvrir entre l'esprit de l'homme et l'esprit des

1. Au sujet de l'acquisition du langage par les enfants, l'auteur cite un fait qui peut être rapproché des observations exposées ici par M. Taine (*Revue philosophique*, tome I, n° 1). Un enfant appelait un canard « quack », et, par une association spéciale, il désignait l'eau par le même mot. Par une ressemblance de qualités qu'il avait saisie, il étendit ce terme « quack », d'une part à tous les oiseaux et insectes, d'autre part à tous les liquides. Par une appréciation encore plus délicate des ressemblances, il désignait toutes les pièces de monnaie par « quack », parce que sur un décime français il avait vu un aigle. C'est ainsi que ce mot en était venu à désigner des choses aussi différentes, qu'une mouche, du vin, un shilling.

animaux inférieurs consiste en ce que l'esprit de l'homme a été capable de développer le germe de pensée rationnelle qui reste non développé dans l'esprit des animaux et que le développement de ce germe est dû à la faculté d'abstraction qui est rendue possible par la faculté du langage. »

NOTE SUR LE SENS MUSCULAIRE

On a parlé beaucoup du sens musculaire depuis quelque temps. Il nous a semblé que la machine à écrire (*type-writer*) exposée dans la section anglaise de l'Exposition universelle pourrait servir à faire sur ce sens des expériences intéressantes. La machine se compose d'un petit clavier de touches, larges de 15 millimètres environ, espacées d'une distance à peu près égale et disposées sur quatre rangs. Les espaces entre les mots sont produits en pressant une sorte de pédale occupant la longueur du clavier et formant comme une cinquième ligne. A chaque touche correspond un signe alphabétique. L'avantage de cet instrument est que les erreurs de distance peuvent se commettre suivant deux sens perpendiculaires et surtout que ces erreurs s'inscrivent d'elles-mêmes et laissent par conséquent leur trace authentique. De plus, comme ces erreurs porteront toujours sur des quantités de mouvement linéaire et angulaire, elles pourront être traduites graphiquement par divers procédés. On pourra par exemple tracer sur la représentation du clavier la marche suivie par la main de l'écrivain dans une condition donnée, et la superposer à la marche régulière que la main aurait suivie, si aucune erreur n'avait été commise. Nous supposons pour plus de commodité tous les mots écrits avec un seul doigt; il n'en est pas ainsi, mais la complication résultant de l'emploi même des dix doigts n'est pas un obstacle.

Notre but d'ailleurs a été moins de faire une étude précise que de montrer comment le *type-writer* pouvait y servir. Il est bien évident que les erreurs observées dans les conditions données seront systématiques et, de plus, personnelles.

L'écrivain ayant l'habitude de la machine compose ordinairement avec les deux mains. Si on lui demande d'écrire une phrase en fermant les yeux, il écrit correctement; si on lui demande d'écrire debout il écrit correctement à la condition de regarder le clavier, autrement il commet des erreurs par suite de la coordination nouvelle à donner aux mouve-

ments des muscles de l'épaule et du bras. De même si l'écrivain doit se servir d'une seule main, la phrase ne sera correcte qu'à la condition qu'il regarde le clavier. On peut, on le voit, varier à l'infini ce genre de recherches, essayer l'influence des courants continus sur les abducteurs ou les adducteurs du bras ; rechercher l'influence possible de la vision indirecte en faisant fixer à l'écrivain des points variables de l'horoptère, etc., etc. Nous ne faisons qu'indiquer ces conditions diverses d'expérimentation.

Du petit nombre d'expériences que nous avons faites, pour juger le procédé plutôt que pour arriver à des résultats précis, il nous a paru que le fait suivant se dégage : il semblerait *à priori* que sous une influence perturbatrice quelconque, l'écrivain étant debout par exemple avec les yeux fermés, les erreurs successivement commises vont s'ajouter, en sorte que la fin de la phrase sera toujours beaucoup plus incorrecte que le début. Il n'en est pas ainsi. Après un certain nombre d'erreurs de même sens et de même valeur (qui sont la conséquence les unes des autres), l'écrivain retombe juste sur la lettre voulue en commettant une erreur relative de sens contraire, qui compense les autres et le remet en bon chemin. On pourrait formuler le phénomène qui se passe alors en disant que l'écrivain garde inconsciemment la notion de la place absolue (par rapport à lui) de certaines touches et que cette notion intervenant à certains moments domine celle de la situation relative des touches les unes par rapport aux autres.

Nous répétons que nous avons voulu beaucoup moins réaliser des expériences précises avec le *type-writer* que montrer comment il peut rendre d'importants services dans l'étude du sens musculaire. Nous nous proposons de revenir prochainement et avec plus de détails sur ce sujet.

Dr G. POUCHET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Renan (E.). CALIBAN : *Suite de la Tempête, drame philosophique.* In-8. Calmann Lévy, 1878.

I. Le drame de *la Tempête* est la plus personnelle des conceptions de Shakspeare. Il a jailli, tout épanoui, du cerveau du poëte. Prospero, Ariel, Caliban, figures immortelles, sont nés d'un souffle de son imagination. Qui nous dira l'idée qui fait leur âme? Il faudrait descendre dans le laboratoire obscur où la pensée évoque du néant la réalité merveilleuse, où elle accomplit le miracle de la création. Il y a toujours dans l'œuvre d'art quelque chose d'infini que ne peut épuiser la réflexion analytique. Prospero représente sans doute le sage idéal, à la vie harmonieuse, faite d'activité et de raison, de mélancolie sereine et de bonté. Mais Shakspeare lui-même, s'il pouvait connaître tel commentaire moderne, y applaudirait, je me figure, et se reconnaîtrait en souriant dans le grand magicien qui épuise pour une œuvre suprême toutes les ressources de son art, avant de dire adieu à son génie, Ariel, et à l'île enchantée, théâtre où il a déroulé tant de merveilles [1]. De même, il a voulu personnifier dans Caliban la nature inférieure unie dans l'homme au principe divin. Mais, pour cela, ferait-il difficulté d'avouer à M. Kreyssig qu'il s'est plu à faire hurler dans cet être informe tous les instincts des masses populaires, que les efforts du sage ne convertiront jamais à la raison [2]? Il ne se plaindrait donc pas aujourd'hui qu'un savant idéologue, de loisir aux rives napolitaines, lui ait emprunté des interprètes pour ses propres pensées; et il lirait avec intérêt un drame philosophique, publié sous ses auspices, où les rêveries se mêlent à la satire, où des mots de journaliste assaisonnent la fable antique, et dont la conclusion ambiguë est un attrait de plus pour la curiosité. Mais il ne pourrait, non plus que nous, se défendre de quelque surprise. L'auteur des *Dialogues philosophiques* avait l'occasion belle pour nous peindre un des épisodes favoris de ses « grandes batailles de l'idée pure », le triomphe momentané de la foule des sim-

1. *La Tempête*, simple et harmonieuse synthèse de son œuvre complexe, serait en quelque sorte le testament poétique de Shakspeare. Voy., pour toute cette interprétation bien spirituellement présentée par M. Montégut, la *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1865.

2. C'est l'opinion de M. Kreyssig : *Vorlesungen ueber Shakspeare.*

ples sur la science, obligée de « se réfugier dans les cachettes », en attendant qu'elle en sorte avec des engins irrésistibles et fasse « régner Dieu » par la terreur. Tout au plus pouvait-on croire que le philosophe impartial, suspendant l'effet de ses sombres prophéties, et satisfait d'ouvrir une double issue à l'humanité, poserait le problème de notre avenir sans le résoudre. M. Renan a fait plus encore. Il ne s'est pas contenté de donner une physionomie moderne aux fabuleux personnages de Shakspeare ; il a retourné le dénouement. La *Suite de la Tempête* est devenue la réhabilitation de Caliban.

Par la grâce de l'auteur, Caliban est maintenant le personnage intéressant de la pièce ; il y porte l'action et la vie ; et ce n'est pas un simple masque. S'il fallait le prouver, on n'aurait qu'à retracer son portrait. Comme il arrive aux âmes énergiques, son caractère se développe sans se démentir ; sa condition s'élève sans le jeter hors de sa nature ; son horizon s'agrandit, sans que sa vue cesse d'être nette. Il parle peu ; mais, à part quelques banalités déclamatoires qui jurent dans sa bouche, ce qu'il dit est plein de sens et touche le but. Il n'agit qu'à l'instant décisif, et obtient alors le maximum d'effet avec la moindre action, ce qui est le propre des espris avisés et hardis. Il entend la vraie politique, celle qui est essentiellement réaliste, comme dit M. Renan, disons mieux, objective ; aussi va-t-il, lui, jusqu'au bout de ses entreprises : il soulève le peuple et l'apaise, il fait une révolution et la termine. Il connaît les hommes et les choses, et il met chacun à sa place ; il appelle les conseillers au conseil d'État et les courtisanes à la cour ; il confine les rêveurs dans leur cabinet, les nobles oisifs sur leurs terres, et relègue les inquisiteurs aux frontières de la province. Il rassure les propriétaires ; il pensionne les artistes ; il encourage la libre pensée et les danseuses de l'Opéra. Il est anticlérical, mais religieux, et protège également le pape et les descendants des patarins. Il a la victoire clémente, il oublie au pouvoir les injures essuyées dans l'esclavage. Les délicats chuchottent encore que, bien lavé, bien peigné, il exhale toujours l'odeur de sa basse origine. Il est mal né, c'est vrai ; mais comme son cœur s'épanouit au premier souffle de la fortune ! comme il se fond de tendresse à la seule idée d'être aimé ! Esclave courbé sous les coups, abêti par des terreurs superstitieuses, il ne respirait que la menace et le blasphème ; affranchi, il rêve d'être bon et heureux ; souverain, il n'aura plus qu'un but, faire le bonheur de l'humanité [1]. En vérité, il faudrait être bien difficile pour refuser son estime à Caliban.

Mais notre sympathie pour le héros de M. Renan s'accroît encore par le contraste de ses fortes qualités avec la nature rêveuse et efféminée du philosophe Prospero. Le Prospero de Shakspeare, si noble et si humain, n'est plus ici qu'un bel esprit chimérique. Sage couronné, il

1. Acte III, sc. III. Est-il besoin d'avertir que tous ces traits sont empruntés au drame de M. Renan? Ils y étaient épars, on les a recueillis et rapprochés, voilà tout.

fuit les soucis du gouvernement pour s'enfoncer dans des recherches abstruses sur l'euthanasie. Philanthrope idéaliste, il ne sait pas bien à quelle œuvre l'homme travaille; mais il espère qu'un jour la science ceindra la couronne royale et fera de l'espèce humaine une race supérieure d'animaux domestiques. Éducateur systématique, il veut rendre la raison obligatoire, et il se flatte de former les âmes à la gratitude par la contrainte, et les esprits à la vérité par la superstition. Politique infatué de son génie, il ne tente de réprimer l'émeute que lorsqu'elle est victorieuse ; et contre la puissance vivante du peuple en fureur, il compte sur les prestiges d'une puérile fantasmagorie. La vertu des âmes faibles est la résignation : vaincu, il accepte sa déchéance et la protection de l'usurpateur; et ce n'est pas assez pour lui d'adorer en silence les voies mystérieuses de Dieu, il crie avec la foule : Vive Caliban ! Il faut l'avouer, en face de l'heureux parvenu qui le dépossède, le sage Prospero ne fait pas bonne figure. Dans un roman récent, œuvre d'un observateur ingénieux, on retrouve un contraste analogue ménagé avec un art plus savant. Le personnage aristocratique que nous peint le romancier n'a jamais professé le culte de l'idéal ; blasé usé, gâté jusque dans les moelles par le vice et le plaisir, il a depuis longtemps cédé son âme au diable, et il emprunte les dernières étincelles de sa vie aux poisons subtils d'un charlatan. Mais il a pour lui tous les raffinements de la vie la plus élégante et de l'intelligence la plus déliée. Et quand l'enfant du peuple avec ses millions, son activité puissante et sa naïveté morale, se trouve en présence du noble duc, il paraît bien petit garçon. L'effet n'est-il pas ainsi plus dramatique et plus vrai? On serait presque tenté de reprocher à M. Renan d'avoir trop complétement sacrifié le représentant des classes supérieures.

Mais ne nous hâtons pas trop de blâmer l'auteur. En y regardant de plus près, nous verrons que s'il a manqué aux lois de l'art, c'est pour obéir aux lois supérieures de la logique. Seulement, il ne faut pas prendre trop au sérieux ces personnages de théâtre, et tout cet appareil scénique, renouvelé de Shakspeare, qui n'est au fond qu'un cadre commode pour de savantes dissertations. En réalité, nous sommes ici bien loin de *la Tempête*. Le bouffon Trinculo, transporté dans ce milieu tout nouveau pour un vrai fils de Shakspeare, n'en revient pas d'étonnement. Il laisse échapper ce mot naïf : « Tout le monde ici est philosophe ! » Évidemment le pauvre diable ne se doute pas en quelle compagnie on lui fait l'honneur de l'admettre, ni qu'il a pour interlocuteurs les « lobes du cerveau » d'un des esprits les plus exercés et les plus subtils de son époque. Plus heureux que lui, nous sommes dans la confidence. La pièce de Caliban est une boîte à double fond. Mais nous serions inexcusables de n'en pas découvrir le secret, tant M. Renan a toujours mis d'empressement à nous livrer la clef de ses pensées.

II. On se rappelle ce pyrrhonien de Molière qui sent douloureuse-

ment rejaillir sur son dos les arguments dont il avait accoutumé de faire un si triomphant usage. Ce sont là les vicissitudes de l'idée, aussi instructives à suivre que celles de l'histoire. Dans un dialogue de Platon, merveille d'art et de dialectique, on en trouve un exemple bien curieux. Un sophiste[1] y soutient la thèse de l'inégalité des droits, doctrine chère à M. Renan. Il n'y voit pas encore le « coup de fouet » qui fait marcher l'humanité ; mais il oppose déjà la nature et sa hiérarchie rigoureuse à la loi, œuvre des petites gens à l'humeur égalitaire ; et avec une franchise brutale, mais non sans mérite, il fonde sur le droit de la force une théorie des hommes providentiels dépouillée de tout mysticisme. C'est au cœur de l'argumentation captieuse que s'enfonce la pointe aiguë de l'ironie socratique. Si les faibles s'unissent, demande Socrate, ne sont-ils pas les plus forts ? Les petites gens ont droit au respect, puisqu'ils ont la majesté du nombre ; et quand ils conviennent de mettre la force commune au service de la faiblesse individuelle, que peut un seul contre tous ? En vertu même de leurs principes, les Calliclès doivent s'incliner devant l'imposante autorité du pacte social.

Ceux qui croient à la souveraineté absolue de la raison sont exposés à un désagrément tout semblable. Comme il nous arrive à tous, l'avenir confond parfois leurs espérances ; le monde n'est pas toujours de leur avis ; la force des choses donne un démenti à leurs systèmes. Mais alors ils n'ont pas la ressource laissée aux autres hommes, qui est de se plaindre. Ils ne peuvent lever les mains au ciel. Car si la raison mène le monde, le monde a toujours raison ; si la raison est toute-puissante, toute puissance est raisonnable. Et devant cette raison anonyme qu'ils ont déifiée à plaisir, il faut maintenant que leur raison s'humilie, « froissée par ses propres armes. » M. Renan échappe à l'embarras de cet aveu par la bonne grâce qu'il met à le faire. Il prend les devants sur la nécessité ; il accueille avec faveur les faits nouveau-venus, il leur fait les honneurs de sa demeure philosophique, il s'ingénie à leur trouver des mérites cachés, à leur donner une tournure décente. Il reconnaît que les classes déchues méritent leur sort, et que si le pouvoir leur échappe, c'est qu'elles le tiennent d'une main défaillante. Prospero tombe sans lutter : c'est un fruit mûr qui se détache de la branche. De même, les nouvelles couches sociales qui s'élèvent à la vie politique justifient leurs prétentions par l'ardeur même de leurs aspirations, par cet effort obstiné propre aux âmes neuves et grossières ; elles légitiment leur victoire par la bonne volonté qu'inspire l'ambition satisfaite, par la modération qui naît du frottement du désir contre la réalité tenace. Pourquoi donc Caliban ne deviendrait-il pas « avec le temps » un souverain très-présentable ? Il acquerra vite l'instinct du gouvernement, qui n'est au fond que l'intérêt de conservation. Plus près de la foule, il servira mieux que ses prédécesseurs, trop infatués de leur supériorité personnelle, les grands intérêts de l'humanité. Qui

1. Calliclès n'est, à vrai dire, qu'un admirateur et un ami des sophistes.

sait? son règne marquera peut-être l'une des étapes de l'infatigable voyageuse, la raison.

On voit quelle erreur il y aurait à chercher ici une ironie persistante et plus ou moins bien dissimulée. M. Renan n'est pas, ne peut pas être hostile à la démocratie républicaine. Il a plus d'une fois parlé dignement de l'œuvre très-noble, très-généreuse de la France contemporaine ; et, pour lui-même, il est condamné à être toujours un *libéral*, car sa foi la plus profonde fait de lui un optimiste, et l'optimisme est une doctrine libérale [1]. S'il voulait permettre qu'on lui prêtât une opinion politique, en raison de ses seuls principes philosophiques, on dirait qu'il doit être par excellence « le républicain de raison ». Nos démocrates avancés regarderont, je le crains bien, comme de faux frères ces compagnons, à la façon de Prospero, qui arrivent dans les rangs avec une pensée de derrière la tête et qui « gardent le droit de rire ». C'est qu'ils ignorent quelle merveilleuse chose c'est de croire aux causes finales. Les analogies secrètes des idées leur échappent. Aujourd'hui, ils font des coquetteries aux systèmes d'apparence révolutionnaire, évolutionnisme ou positivisme, sans bien connaître le maniement et la destination de ces grandes machines de guerre intellectuelles ; étourdis par la clameur de la lutte présente, ils ne s'inquiètent pas des armes qu'elles tiennent pent-être en réserve dans leurs flancs obscurs, et ils sont prêts à les admettre au sanctuaire vide, comme un nouveau palladium de la liberté. S'ils veulent s'instruire, qu'ils lisent l'*Ancien Régime* de M. Taine, œuvre où la force même et la franchise de la pensée mettent à nu l'esprit de réaction propre aux doctrines naturalistes ; ou plutôt qu'ils assistent jusqu'à la fin au spectacle que leur offre M. Renan, et qu'ils écoutent les réflexions du prieur des Chartreux, chargé, comme le chœur antique, de donner la morale de la fable. Voici le bréviaire que récite le moine, un bréviaire peu orthodoxe, celui de l'auteur sans nul doute : « J'ai aimé la justice et j'ai haï l'iniquité, disait un grand « pape. On peut toujours aimer la justice ; mais haïr l'iniquité !... c'est « plus facile à dire qu'à faire. Où est l'iniquité ? Les meilleurs esprits « s'exténuent à la trouver et en définitive sont fort embarrassés. » Et au chapitre de la politique : « Les conservateurs étroits rêvent des ten- « tatives pour ressaisir le pouvoir qui leur a échappé. Les hommes « plus éclairés acceptent le nouveau régime, sans se réserver autre « chose que le droit de quelques plaisanteries sans conséquence. » Telle est bien la conclusion du drame, qui justifie à la fois la conduite de la pièce et les intentions de l'auteur.

Seulement il y en a une autre : tandis que Prospero se soumet, au risque « de salir un peu le bord de son manteau », son génie, Ariel, refuse de participer à la vie « forte, mais impure » des hommes et se perd dans

1. Signalons entre tous un article plein de vues élevées sur la *Crise religieuse en Europe* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1874). Il s'y trouve cette idée qui mène loin, que la liberté n'est pas un moyen, mais un but. — C'est la formule la plus profonde du libéralisme politique.

son bleu céleste. Et en effet, pourquoi le dernier mot du citoyen serait-il celui du penseur ? Au delà des quelques années pour lesquelles s'accommodent nos formes sociales, s'ouvre l'avenir aux contours flexibles, comme au delà de la petite patrie qui a son idéal borné et sa doctrine restreinte, s'étend l'infini de l'être. Il ne faut pas confondre la vérité d'un temps et d'un parti avec la pure et immortelle vérité. Pour parler comme les hégéliens, il ne faut pas que l'esprit national nous cache l'esprit absolu. Donc si nous le pouvons, sans trahir le devoir, ne jouons pas toute notre vie sur la carte politique. Gardons la pleine indépendance de notre pensée, réservons-la pour les fins désintéressées, situées par delà l'horizon populaire. Le peuple y gagnera ; car, enfoncé dans les faits, il n'a pas en lui-même le principe de son progrès ; il attend toujours que quelque Prométhée se dévoue et ravisse, pour la lui porter, l'étincelle divine. Et notre dignité l'exige, car la vraie grandeur est de sortir de soi-même et de confondre son effort dans l'effort anonyme et mystérieux du monde. Sans doute la réalité est bonne, puisqu'elle se réalise en triomphant des possibilités inférieures ; elle est sacrée, puisqu'elle s'appelle famille, patrie, humanité. Elle revendique justement toute autorité sur nos actes, tout droit sur nos affections. Eh bien ! laissons volontiers tomber nos actions sous les roues avides de l'engrenage social ; ouvrons notre âme toute grande aux autres hommes, *démocratisons* notre cœur ! Mais, après avoir agi et aimé, il y a un temps pour rêver. Le devoir est une grande chose, mais il n'épuise pas la liberté. Et quand vient une de ces heures où malgré nous l'air étouffant de la réalité ne suffit pas à notre poitrine, où l'humanité nous paraît sotte et le train des choses ridicule, qu'on nous permette alors de nous souvenir que l'idéal est la vraie patrie de la raison, et de suivre Ariel qui s'envole loin du royaume de Caliban.

III. Le petit drame de M. Renan finit donc sur une contradiction. Une conclusion contradictoire n'est pas d'ordinaire un mol oreiller pour une tête bien faite, fût-ce la tête d'un hégélien. Pourtant celle-ci agrée particulièrement à notre philosophe ; il y repose en paix sa pensée, il y revient sans cesse, il y trouve l'explication de nos crises sociales et l'excuse de ses mauvais rêves, il ne l'échangerait pas, j'imagine, contre une solution définitive bien nette et bien simple. Elle répond sans doute au double penchant de sa nature à la fois élevée et bienveillante ; et il pourrait bien se faire aussi qu'elle tînt à la nature des choses. Sous sa forme la plus générale, elle revient à dire que le devoir nous enferme dans un cercle vicieux : l'individu a sa fin dans l'humanité, puisque le sacrifice est la loi de sa vie ; et, d'autre part, l'humanité n'a d'existence que par la vie individuelle ; en sorte que la fin de notre action nous échappe, et que le devoir semble incompréhensible. Dans l'idéalisme de M. Renan, la difficulté s'aggrave encore ; la voici dans toute sa force : « Douceur, bienveillance pour tous, respect de tous, amour du peuple, « goût du peuple, bonté universelle, amabilité envers tous les êtres, « voilà la loi sûre et qui ne trompe pas. — Comment concilier de tels

« sentiments avec la hiérarchie de fer de la nature et la croyance en la « souveraineté absolue de la raison? — Je n'en sais rien [1]. » On entrevoit d'ici jusque dans leur écart extrême les deux versants de la pensée : d'un côté, partage égal et fraternel de tous les biens, médiocrité universelle de science et de jouissance ; de l'autre, asservissement des masses, et concentration de la raison dans quelques cerveaux d'élite qui jouiraient et penseraient pour tous. Le conflit des idées est arrivé à l'état aigu, au point de rendre bien difficile même une décision pratique.

Et cependant l'idéalisme est un creuset commode à fondre les réalités; les plus réfractaires s'y évanouissent, et l'on ne trouve au fond que ce qu'on veut bien y trouver. M. Renan y a mis tour à tour les entités les plus vénérables de la métaphysique, elles se sont dissipées en une pâle traînée de vapeur; la loi sacrée du devoir, elle a laissé transparaître une infernale duperie ; la superbe parole humaine, elle s'est affaissée en symboles impuissants ; le monde enfin, il a donné pour résidu une pincée de poussière brillante qui tiendrait sur l'aile d'un papillon. Dans cette dissolution universelle, une idée seule a subsisté, ou plutôt l'essence de toute idée, l'idéal qui par ses formes aériennes et fuyantes a désarmé le penseur et trouvé grâce devant sa critique. Et aussitôt ce fantôme a attiré à lui toute la réalité restée vide, et le dogmatisme vivace a refleuri au milieu des ruines. Mais les fleurs qu'il porte ont un éclat si sombre, et si âcres en sont les fruits, que l'on se sent mal à l'aise en face de ce monde sans soleil, et que l'on se demande enfin s'il est bien réel, ou s'il ne participe pas à son tour à la vanité de toutes choses. Qu'est-ce donc que l'idéal? et si c'est notre Dieu, l'humanité ne doit-elle pas être le temple où nous lui rendrons hommage? Vainement Ariel, pour fuir les hommes, cherche à se confondre avec le parfum de la fleur sauvage, avec la neige rosée des grands monts ; il prétend n'être plus que « l'esprit intermittent de la nature » ; comme si les éléments les plus purs, les plus impalpables de la nature ne portaient pas toujours la livrée servile de notre pauvre imagination. Vainement Prospero, ivre de science, veut jeter dans la chaudière magique les membres palpitants de l'humanité, pour en exprimer quelques gouttes d'éternelle vérité ; comme si aucune opération d'alchimie pouvait extraire des esprits conçus au sein de la femme la raison increéée. Qu'est-ce donc que l'idéal? une aspiration vers l'insaisissable absolu, un souffle mystérieux qui nous saisit au passage et nous emporte vers les abîmes du ciel [2]? Oui, sans doute, l'humanité est de nature transcendante. Mais comment savoir si le Dieu qui l'habite se donne à des degrés inégaux, et à quel signe on reconnaît ses élus, puisque l'essence divine est indéfinissable? Quel objet reste-t-il donc à notre culte? Une pure forme, l'universalité de la nature humaine. Et quel rite pour

1. *Dialogues philosophiques*, Préface, p. XVI.
2. Cf. *La Métaphysique et son Avenir*, sub fine. Ouv. cité.

sanctifier nos actes ? Un sentiment, l'universalité de l'amour. Le philosophe qui a plongé le regard le plus obstiné dans les profondeurs de la vie morale en est resté à jamais sceptique ; par l'ouverture béante de son âme, il avait vu l'abîme sans fond. Mais en même temps il avait trouvé la formule de vie, la règle d'or de la justice : considérer l'humanité comme une fin en soi. Les volontés humaines se reconnaissant comme sœurs dans la mêlée sauvage des instincts, et, sous le ciel obscur, sur une terre inconnue, dans l'incertitude de la fin suprême, prenant pour fin commune leur mutuel vouloir afin de tomber ensemble ou de s'affranchir ensemble, voilà pour Kant le règne de l'idéal.

Ce serait être trop sévère pour M. Renan que de rapprocher de ces conceptions sublimes l'enfantine vision de savants-dieux à l'énorme cervelle, aux articulations d'acier, qui, pour tarir en leurs veines la passion gênante, trouvent le beau secret de substituer au cœur un godet d'huile insubmersible [1]. Mais on voit où est le principe de ces rêveries auxquelles il s'abandonne si « doucement ». Sa pensée, se retrouvant toujours en face d'elle-même dans l'analyse des formes de l'être, a fini par s'adorer. N'est-ce pas, comme il aime à le dire, l'erreur théologique par excellence ? Si le nom de Dieu est amour, quoi de plus impie que l'orgueil de la pensée ? Cette lueur vacillante de l'intelligence, qui s'allume à l'heure obscure de la génération et s'éteint avec la vie, nous a été donnée pour nous montrer de loin les visages amis et pour guider nos pas dans les mêmes sentiers. Celui qui l'enferme dans son moi vide y cherche vainement la manifestation de l'être éternel : ainsi l'enfant des campagnes prend pour l'âme des morts le feu follet qui voltige sur leurs tombeaux. M. Renan s'est arrêté trop tôt dans la voie du scepticisme. Qu'il ne refuse pas d'en toucher le fond : de l'illusion infinie il verra naître la vérité suprême, l'absolu moral ; et il reconnaîtra, volontiers sans doute, que si un peu d'idéalisme éloigne du peuple, un peu plus d'idéalisme suffit pour y ramener.

Darlu.

Guyau. — La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. — Paris, Germer Baillière, 1878.

Dans un mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, M. Guyau avait présenté l'histoire et la critique des théories utilitaires depuis Epicure jusqu'à nos jours. C'est la première partie de ce travail considérable qu'il publie aujourd'hui, refondue et complétée, en attendant la seconde dont il annonce la publication prochaine sous le titre de *la Morale anglaise contemporaine* (Evolution et Darwinisme).

I. De même que Pascal, selon la remarque de Sainte-Beuve, a vu dans Epictète et Montaigne « les deux chefs de file de deux séries qui,

1. *Caliban*, acte II.

poussées jusqu'au bout, ramassent en effet tous les philosophes, » l'auteur de ce livre, se plaçant au point de vue de la pratique, de la vie morale et sociale, qui tend, selon lui, à dominer de plus en plus la pensée moderne, et qui est aussi le point de vue de Pascal, réunit dans l'épicurisme et oppose au stoïcisme toutes les doctrines de tous les temps qui, enfermant l'homme tout entier dans la nature, et par là j'entends la sphère des phénomènes où se bornent notre expérience et notre action au moins extérieures, lui assignent le plaisir, le bonheur ou l'intérêt personnel pour fin unique et suprême. « Partout, dans la théorie et dans la pratique, nous trouvons en présence deux morales qui s'appuient sur deux conceptions opposées du monde visible et du monde invisible. Ces deux doctrines se partagent la pensée, se partagent les hommes. La lutte ardente entre les épicuriens et les stoïciens, qui dura autrefois pendant cinq cents ans, s'est rallumée de nos jours et s'est agrandie. » Elle s'agrandira même, selon notre auteur, de plus en plus, à mesure que les préoccupations sociales l'emporteront sur les préoccupations religieuses, et la morale sur la métaphysique. Quel problème en effet plus poignant pour l'humanité que celui-ci dont dépendent la conduite et la vie même? — « Le *devoir* proprement dit existe-t-il? La *moralité* proprement dite existe-t-elle? Avons-nous du *mérite* à faire ce que nous croyons le bien? — Ou, en fait, devoir, moralité, mérite sont-ils simplement des expressions plus ou moins figurées que l'humanité a fini par prendre au sens propre? Faut-il remplacer le devoir par l'intérêt commun, la moralité par l'instinct, par l'habitude héréditaire ou par le calcul, le mérite de l'action par la jouissance de l'objet même en vue duquel on agissait? »

Ainsi entendue, l'histoire de l'épicurisme présente une sorte d'intérêt *dramatique*. D'une part, en effet, elle reproduit devant nous toutes les phases, toutes les péripéties du combat éternel que se livrent les deux tendances rivales de l'esprit et du cœur humain et les deux groupes d'écoles qui les représentent l'une et l'autre à travers les âges : elle nous donne comme l'émotion d'un duel où nous serions à la fois spectateurs et parties, car c'est notre destinée même qui est en jeu. D'autre part, cette histoire, en même temps qu'elle prend sa place dans l'histoire générale de la philosophie, dont elle nous fait mieux voir l'ensemble et l'unité, devient ainsi elle-même un tout organique et vivant dont nous suivons de siècle en siècle et d'école en école l'évolution continue et progressive, et dont nous reconnaissons toujours, au milieu de variations et de complications sans cesse croissantes, l'intime et persistante identité. L'épicurisme est donc ainsi comme une même pensée, on pourrait dire une même action philosophique, déjà ébauchée avant Epicure, qui se noue, en quelque sorte, entre ses mains et qui grandit et se continue, malgré quelques interruptions plus ou moins longues, à travers l'antiquité, le moyen âge et la Renaissance jusqu'à l'époque moderne où Gassendi la renoue et où elle se transforme et se développe dans les théories de Hobbes, de La Rochefou-

cauld, de Spinoza même, d'Helvétius, de La Mettrie, de d'Holbach, de d'Alembert et de Volney, comme aussi dans celles de l'école anglaise, Bentham, Stuart Mill, Darwin, Herbert Spencer. S'il est en effet une idée qui inspire tout cet ouvrage et qui soit comme l'âme même de sa méthode, c'est l'idée de l'évolution ou du progrès.

Dans un remarquable avant-propos, M. Guyau distingue deux méthodes d'exposition des systèmes. L'une, trop fréquemment employée jusqu'ici, non-seulement en Allemagne et en Angleterre, mais surtout en France, traite tous les systèmes comme autant de choses mortes qu'il s'agit de disséquer selon des règles fixes et par des procédés uniformes. « On les dresse plus ou moins d'après le même plan, on pose à chaque auteur une série de questions toujours les mêmes sur les points principaux auxquels on a réduit d'avance toute la philosophie, » et, recueillant ses réponses, on obtient ainsi un résumé, une table des matières de ses doctrines. A cette méthode de dissection ou « d'anatomie », M. Guyau oppose ce qu'on pourrait appeler dans le sens strict du terme une méthode de régénération, ou, comme il dit lui-même, « d'embryogénie, » celle qui engendre, pour ainsi dire, à nouveau les systèmes et, leur rendant le mouvement et la vie, les fait repasser par tous les degrés de leur développement primitif. Seule, cette méthode fait de l'histoire de la philosophie une œuvre de science et d'art tout à la fois : « de science, en tant qu'elle étudie la pensée et ses lois, c'est-à-dire la vie dans sa manifestation la plus élevée ; d'art, en tant qu'elle s'efforce de reproduire cette vie intellectuelle en son activité et sa plénitude. »

M. Guyau, avant d'appliquer lui-même à l'histoire de l'épicurisme cette belle et difficile méthode, essaye de nous en découvrir les secrets. Le premier, le plus important, c'est qu'il faut chercher et saisir l'idée maîtresse de chaque doctrine, celle qui en est le point central et lui donne son caractère personnel, son unité et sa vie, la mettre en relief, et éclairer pour ainsi dire, à sa lumière, toutes les parties du système. Une fois en possession des principes, l'historien peut reconstituer l'ensemble de la doctrine, comme le psychologue et le romancier construisent un caractère : il lui suffit pour cela de déduire de l'idée maîtresse toutes les conséquences qu'elle enferme et qui en sont progressivement sorties sous une double influence, d'abord celle de « la réflexion intérieure qui, telle ou telle idée féconde une fois donnée, tend à la développer dans le sens de la stricte logique »; puis celle du milieu historique où elle est née et que révèle l'analyse des textes, milieu résistant qui, par les obstacles mêmes qu'il oppose à la marche de la pensée, accroît son énergie et sa souplesse, et la force à infléchir ou à multiplier ses voies.

On pourrait comparer cette méthode à celle que M. Zeller assigne à l'histoire de la philosophie (voy. *Revue philosophique*, 1877, t. IV, p. 142). L'illustre historien de la philosophie grecque veut, lui aussi, que, dans la recherche de l'organisation interne des systèmes, on se préoccupe

avant tout d'en déterminer l'idée directrice et la loi d'évolution. Mais il semble faire une moins large part à la déduction et à la synthèse *a priori*. Aussi, comme le remarque M. Boutroux, si son œuvre fait éprouver une impression de clarté, de précision, de rigueur vraiment scientifiques, en revanche, elle nous laisse absolument impassibles; les systèmes nous semblent étrangers, indifférents, comme s'ils appartenaient à un monde disparu. « L'auteur s'est interdit de ressusciter son modèle. » M. Guyau croit au contraire que l'historien doit non-seulement nous faire connaître les systèmes, mais nous les rendre vivants et sympathiques; et qu'il lui faut pour cela les assimiler à son propre esprit par une sympathie sérieuse et profonde, les animer et les développer au-dedans de soi-même avec sa propre vie et sa propre pensée. Cette méthode nous semble bien plutôt, comme M. Guyau le laisse entendre lui-même, un des aspects de la méthode de conciliation. En effet, selon M. Fouillée, pour concilier les systèmes, il faut les comprendre, et, pour les comprendre, il faut les repenser, les refaire en s'attachant moins à la lettre qu'à l'esprit.

Rien de plus séduisant que cette méthode de reconstruction, mais aussi, rien de plus périlleux, si elle n'est sans cesse soutenue et contrôlée par une connaissance exacte et un respect scrupuleux des textes et des faits. Sans une vérification incessante et minutieuse, elle ne tarderait pas à convertir l'histoire en fiction et à lui faire perdre en vérité ce qu'elle lui ferait gagner en beauté. Grâce à sa profonde érudition, M. Guyau nous semble avoir presque entièrement évité cet écueil. Il possède en effet à un degré rare toute la bibliographie de l'épicurisme : aucun texte important ne lui échappe, et ses assertions les plus originales et les plus hardies sont toujours accompagnées de preuves tirées des sources mêmes.

De toutes les doctrines de l'antiquité, nulle peut-être plus que l'épicurisme ne demandait à être abordée par un esprit ouvert et sympathique, disposé non à la réfuter ou à la déprécier, sous prétexte de l'exposer, mais tout au contraire à la comprendre, à s'y intéresser, à mettre en lumière la part de vérité qu'elle pouvait contenir, à lui rendre en un mot sa réalité et sa vie. C'est que nulle doctrine n'avait encore rencontré des juges plus prévenus, presque tous indifférents ou hostiles. La condamnation sommaire que Cicéron a portée contre elle semblait sans appel. M. Guyau, selon l'expression du Rapport académique, a démontré que, sur bien des points, le procès d'Epicure est à recommencer. La plupart des historiens de la philosophie se sont trop souvenus qu'ils philosophaient aussi pour leur compte : ils ont eu rarement assez d'abnégation pour oublier leurs doctrines en exposant celles des écoles opposées : de là une certaine incapacité de comprendre les idées de leurs adversaires et une tendance à les présenter sous un jour qui les rapetisse et les déforme. Qu'un de ces historiens fasse plus tard autorité : ses arrêts ne seront pas révisés ; ils se perpétueront indéfiniment, tant qu'un esprit libre et consciencieux ne refusera pas d'y

acquiescer sans avoir de nouveau consulté toutes les pièces du procès.

Il n'est donc pas étonnant qu'Epicure, tel que M. Guyau nous le présente, paraisse, comme dit le *Rapport* cité plus haut, un Epicure renouvelé et singulièrement idéalisé. Pour nous, nous ne saurions nous en plaindre. Nous trouvons un véritable charme à voir cette vieille figure effacée et ternie reprendre son caractère et son lustre, et il ne nous déplaît pas de découvrir enfin un système sérieux et non une insignifiante rapsodie dans une des plus populaires doctrines de l'antiquité.

Peut-être, il est vrai, dans sa réaction contre l'indifférence ou l'hostilité de la vieille critique, M. Guyau a-t-il vu et fait voir un peu exclusivement les beaux côtés de l'épicurisme, jugeant sans doute « que la grande critique n'est pas celle des défauts, mais celle des beautés. » Peut-être même semble-t-il parfois le favoriser avec une certaine partialité au détriment de son éternel antagoniste, de ce stoïcisme sous lequel il range sommairement, et de gré ou de force, tout un monde de doctrines philosophiques, sociales et religieuses bien diverses. Mais deux choses me rassurent. D'abord, ce livre ne contient point d'appréciation définitive; le dernier mot est réservé, qui doit mettre chaque détail en sa place et prononcer sur le tout. En attendant, peut-il être défendu à l'historien d'insister moins sur les vérités absentes que sur les vérités présentes, et doit-on lui savoir mauvais gré d'avoir rendu l'épicurisme plus intelligible et plus aimable, en l'assimilant à sa propre pensée si vivante et si sympathique? Tout au contraire, cette largeur d'esprit compréhensive et conciliante, qui a permis ainsi à l'auteur de s'identifier avec le système, est à mes yeux un sûr garant que, s'il exposait à leur tour, comme il faut espérer qu'il le fera plus tard, les doctrines qui regardent de « l'autre côté » des choses, il pénétrerait aussi profondément dans leur vérité intime et la manifesterait avec autant de puissance et de chaleur.

II. L'ouvrage de M. Guyau peut se diviser en deux parties principales : Les trois premiers livres sont consacrés à l'épicurisme ancien; le quatrième et dernier, aux successeurs modernes d'Epicure.

La première partie traite successivement des plaisirs de la chair, des plaisirs de l'âme, et des vertus privées et publiques. Elle nous paraît surtout remarquable par l'art extrême et parfois subtil avec lequel l'auteur a retrouvé ou introduit dans la morale épicurienne une liaison insensible d'idées qui s'engendrent et se soutiennent les unes les autres, une évolution, une progression harmonique et continue. Il semble qu'on assiste aux efforts de la doctrine pour s'élever, à partir des principes les plus humbles et les plus étroits, vers des conséquences sans cesse plus hautes et plus vastes, où puissent entrer et tenir toutes les régions de la pensée et de la vie.

Ainsi Epicure, dont le génie positif et utilitaire vise avant tout à la pratique, se demande d'abord quel est le but naturel et rationnel de l'activité humaine, et il répond : C'est le plaisir. La nature en effet, avant tout raisonnement, nous entraîne vers la jouissance, et la raison con-

firme la nature, car d'où lui viendrait l'idée d'un bien abstrait, dépouillé de tout élément sensible, et quel pourrait être ce bien? Le plaisir étant la fin suprême, tout s'y rapporte et n'a de valeur que par lui, les arts, les vertus, la science et la philosophie même. Reste à savoir quel est de tous les plaisirs le premier, le plus nécessaire. Une maxime souvent citée et rarement comprise nous le dit : c'est le plaisir du ventre, principe et racine de tout bien. Par là, Epicure a entendu dire, selon son ingénieux et original interprète, non que la jouissance produite par la nutrition est la jouissance parfaite et finale, mais qu'elle en est le commencement et le germe. M. Guyau rapproche avec raison les vues d'Epicure et de Métrodore des théories contemporaines qui font dériver du double instinct de la reproduction et de la nutrition l'ensemble des émotions et des inclinations humaines. Comme la reproduction peut elle-même se réduire à la nutrition, ces théories sont au fond d'accord avec l'épicurisme sur ce point fondamental.

M. Guyau marque ensuite, avec un grand bonheur d'expressions, la différence qui sépare Aristippe et Epicure, et il montre quelle modification profonde introduit dans la morale épicurienne la considération des conséquences futures du plaisir : la doctrine de volupté changée en doctrine d'utilité, la part plus grande faite à l'intelligence par la nécessité de prévoir et de mesurer les plaisirs et les douleurs, à la liberté même par la possibilité de choisir entre les douleurs et les plaisirs et d'anéantir la force du plaisir présent par la pensée du bonheur futur, enfin à la beauté et à la moralité même par la conception d'un idéal d'ordre et d'harmonie dans la vie.

Mais les partisans du « plaisir quand même » ne pourront-ils pas objecter, comme ceux du devoir, que le bonheur échappe aux prises de l'homme et qu'en le cherchant on le fuit, s'il est vrai que les efforts dépensés pour l'atteindre excèdent les plaisirs mêmes qu'on y peut trouver? De là une nouvelle et singulière évolution de l'épicurisme, « contraint, pour laisser le bonheur à la portée de tous, d'en exclure tout élément difficile à se procurer comme les richesses, le luxe, les honneurs, etc. » De là la célèbre distinction des trois sortes de désirs : naturels et nécessaires, naturels mais non nécessaires, ni naturels ni nécessaires. De là enfin le bonheur réduit à la satisfaction des besoins du corps, de la faim et de la soif, comme à sa seule condition indéclinable. Du pain et de l'eau, cela suffit « pour disputer de bonheur avec Jupiter même ».

Mais un tel état n'est-il pas le vide de l'âme? Socrate compare les partisans d'Aristippe aux Danaïdes. Epicure, lui, « faute de pouvoir remplir l'insatiable tonneau, le met à sec. » C'est à cette objection que répond, selon M. Guyau, la confusion, si souvent reprochée à Epicure, du plaisir et de l'absence de douleur. Aristippe faisait du plaisir et de la douleur des mouvements, l'un rude, l'autre doux, et le repos était à ses yeux l'indifférence. D'après Epicure, au contraire, si le mouvement est le point de départ du plaisir, le repos en est le but. C'est quand

l'organisme est en équilibre, en repos, qu'il y a absence de peine (ἀπονία), santé (ὑγίεια). La douleur cesse avec l'équilibre et commence avec le mouvement auquel répond un mouvement en sens contraire, le désir. Quand l'équilibre est rétabli, alors meurent le désir et la douleur; alors naît le plaisir. Le plaisir succède donc nécessairement à la douleur. Dès que les causes de trouble et de désordre sont supprimées, la santé, la tranquillité s'épanouissent dans l'âme et la remplissent d'une pure et calme jouissance. Les critiques qui font de l'ataraxie épicurienne une absolue impassibilité, semblable au sommeil et à la mort, se sont donc grandement mépris, s'il faut en croire M. Guyau. L'ataraxie suppose sans doute l'insensibilité par rapport à l'extérieur; mais elle suppose en même temps que l'être, se possédant lui-même, trouve dans l'harmonie intérieure et stable de ses forces un plaisir permanent et « constitutif ». L'acte de vivre, le fait d'exister est par lui-même la source de toutes les jouissances. Qu'on admette ou qu'on rejette cette théorie singulièrement optimiste, M. Guyau nous semble avoir victorieusement prouvé que telle était bien la doctrine épicurienne.

Le livre suivant, le plus intéressant peut-être de l'ouvrage, traite des plaisirs de l'âme. Je ne sais si la distinction et la transition ne sont pas l'une et l'autre un peu artificielles, et si la dialectique épicurienne, dans ses tours et détours, ne revient pas sur ses traces. C'est en effet l'idée de la durée avec ses deux modes, passé et futur, qui nous fait passer des plaisirs du corps aux plaisirs de l'âme, et cette idée, elle a été déjà introduite dans le système qui ne pourrait sans elle s'élever au-dessus du cyrénaïsme. Quoi qu'il en soit, ces plaisirs de l'âme consistent, on le sait, dans le souvenir des jouissances passées ou dans l'espoir des jouissances futures : ils peuvent coexister en nous avec les souffrances, les affaiblir, les effacer ; ils peuvent durer et se renouveler sans causes extérieures, par le seul effet de notre volonté ; ils peuvent s'accroître indéfiniment. Ils sont donc l'élément le plus important du bonheur, sinon le bonheur lui-même. Le souverain bien, c'est le calme et l'harmonie de l'âme. Ce qui *trouble* l'âme, voilà le mal; et la grande cause de ce trouble, c'est la crainte, la triple crainte des dieux, de la fatalité et de la mort. La science en est le remède.

Par cet enchaînement naturel des idées, M. Guyau nous conduit habilement à l'examen des théories d'Epicure sur l'utilité et le rôle de la science dans la vie. Ces théories subordonnent plus étroitement peut-être encore que les philosophies positive ou critique la spéculation à la pratique et les recherches intellectuelles aux fins morales de l'humanité. Epicure en effet n'élève si haut la science que parce qu'elle délivre les âmes de la servitude religieuse ; mais en même temps il l'arrête à cette limite qu'elle ne pourrait franchir sans leur imposer une nouvelle servitude, la servitude du destin, plus pesante que celle des dieux. Tout son prix lui vient, non de ce qu'elle satisfait une inquiète et d'ailleurs insatiable curiosité, ou, comme le diront plus tard Bacon et Auguste Comte, de ce qu'elle donne à l'homme la faculté de prévoir et de modi-

fier le cours spontané des phénomènes, mais de ce qu'elle dissipe à sa lumière tous ces fantômes divins créés par l'homme et dont il s'effraye, et lui montre la nature telle qu'elle est, avec ses lois fixées une fois pour toutes, qu'aucune puissance surnaturelle ne peut suspendre ni abroger.

D'un autre côté cependant, la science semble assujettir toutes choses à une inflexible nécessité : c'est du moins l'opinion de Démocrite et des stoïciens : ce sera plus tard l'opinion de tous les déterministes. Si tout dépend de causes qui se suivent les unes les autres à l'infini, comment sauvegarder l'indépendance de l'homme, condition de son bonheur même ? Ici se place, sous le titre de *Contingence et Liberté*, un des plus vigoureux chapitres de l'ouvrage, déjà publié dans cette *Revue* en juillet 1877. Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur. — Ce phénomène au moins bizarre d'un philosophe matérialiste affirmant presque seul à son époque la liberté humaine et cherchant les racines mêmes de cette liberté dans une spontanéité inhérente aux éléments des choses aurait dû, ce semble, frapper l'attention des historiens de la philosophie : on n'y a vu qu'un accident insignifiant ou qu'une inconséquence ridicule. Pourtant comme M. Guyau le fait remarquer avec force, il faut concevoir le monde et l'homme sur le même type et ne pas admettre chez l'un ce qu'on rejette chez l'autre. Si le déterminisme régit le monde, il doit aussi régir l'homme. Pour que l'homme pût être libre, il faudrait qu'il y eût en toutes choses le germe d'une liberté semblable. Le clinamen est donc la part de la spontanéité, de l'initiative des êtres dans le monde. Il s'ajoute aux deux causes fatales du mouvement, le choc extérieur et la pesanteur intérieure. Nous portons en nous-mêmes, dans notre pouvoir de vouloir et de mouvoir, la *preuve* de sa réalité. Il a pour conséquence, au dehors de nous, la naissance et la dissolution d'une infinité de mondes ; au dedans de nous, la liberté. S'il est impossible ou absurde, notre liberté ne l'est pas moins, car elle lui est identique. Non-seulement il a contribué à produire le monde, mais il persiste dans son sein : sans cesse il y improvise de nouveaux mouvements, de nouvelles formes. Le hasard n'est que l'apparence sous laquelle il se manifeste à nous. Epicure chasse donc le déterminisme de partout, de la physique, de la logique, de la morale. La vérité n'est, selon lui, déterminée que dans le passé et le présent ; l'avenir ne peut se prévoir avec certitude. Enfin l'homme est responsable de ses actes, et le sentiment de son indépendance intime est le plus grand de tous les plaisirs. C'est par sa liberté qu'il peut s'élever au-dessus de la fortune et se retirer dans le souvenir ou l'espérance volontaires, comme dans un inviolable asile.

Assurément, cette théorie de la contingence et de la liberté ne manque pas de profondeur, et il est bien curieux de trouver dans Epicure un précurseur de Maine de Biran et des criticistes contemporains. Peut-être même, si le philosophe grec avait fait de la méthode subjective un usage plus large, aurait-il plus complètement substitué au

mécanisme de Démocrite un dynamisme analogue à celui de la monadologie de Leibniz, dégagé toutefois de l'hypothèse de l'harmonie préétablie. La déclinaison du mouvement n'est-elle pas elle-même un phénomène extérieur, et ne suppose-t-elle pas une action immanente par laquelle l'être modifie ses propres états, s'arrache, pour ainsi dire, à son passé, et invente, par une sorte de création intérieure, un avenir nouveau et meilleur qu'il s'efforce aussitôt de réaliser? Ce qui fait décliner le sage, n'est-ce pas l'idéal du bonheur qu'il se donne à lui-même pour fin à travers toutes les fluctuations de la vie? — Le mouvement, déterminé ou indéterminé, ne serait ainsi que le dehors des choses : au dedans serait, comme dans l'homme, la spontanéité du désir et de la pensée et, par delà cette spontanéité même, la puissance indépendante et initiatrice de la volonté.

Le chapitre qui termine ce livre et qui contient l'exposition et l'appréciation de la théorie épicurienne de la mort abonde en réflexions ingénieuses ou éloquentes. Citons le rapprochement des idées d'Epicure et de Feuerbach sur l'immortalité, qui consiste, d'après eux, non dans la durée, mais dans l'intensité de la vie; la réfutation faite par Epicure de la doctrine d'Hégésias sur le suicide, analogue à celle de Schopenhauer, et la distinction vraie et profonde que notre auteur établit entre la crainte puérile et lâche de la mort, la seule dont Epicure ait montré la vanité, et l'horreur légitime que l'anéantissement peut inspirer aux âmes les plus viriles et les plus désintéressées.

Dans le troisième livre, M. Guyau expose la morale pratique d'Epicure, sa théorie des vertus privées et publiques. Il a surtout mis en relief la conception épicurienne des deux grandes vertus sociales, la charité ou, pour parler comme les anciens, l'amitié et la justice. Comment l'épicurisme a-t-il pu sans se contredire admettre et expliquer le désintéressement de l'amitié? Les curieux efforts de dialectique multipliés par le maître et ses disciples pour rendre compte du désintéressement par l'intérêt et faire naître l'abnégation de l'égoïsme annoncent et préparent en effet, comme le remarque M. Guyau, les subtiles analyses de la psychologie anglaise contemporaine. Avant Stuart Mill et Herbert Spencer, les épicuriens ont essayé d'expliquer la genèse des sentiments moraux par l'association des idées et l'habitude. Dans la question de la justice, Epicure nous apparaît comme un précurseur de Rousseau et de Bentham. La société civile repose, selon lui, sur un contrat, et ce contrat à son tour a pour objet l'intérêt public. L'autorité de la loi ne résulte donc pas seulement, comme l'ont prétendu les sophistes, de la force qui la sanctionne; elle résulte bien plutôt de l'utilité commune qu'elle procure et garantit. Les pyrrhoniens ont eu tort de prétendre que la diversité et la variabilité des lois sont sans limites : car, s'il est des intérêts particuliers et variables, il en est aussi de généraux et permanents qu'aucune société ne peut méconnaître sans périr.

Après deux intéressants chapitres sur le progrès de l'humanité d'après Epicure et Lucrèce et sur la théorie épicurienne des dieux et de la

piété, M. Guyau termine cette première partie de son ouvrage en faisant ressortir les analogies de l'épicurisme avec le positivisme moderne. Comme A. Comte, Epicure a réagi contre les spéculations *à priori*, contre la considération des causes finales, et il a substitué la méthode expérimentale aux tendances métaphysiques. Tous deux se sont efforcés de limiter les recherches de la science, l'un au nom du bonheur humain, l'autre au nom de l'impuissance humaine. Bien que cette appréciation un peu brève et qui se tait sur la comparaison des deux morales, nous semble vraie dans sa généralité, nous ne l'accepterions pas sans quelques réserves. Ainsi nous ne sommes pas parfaitement convaincus qu'Epicure ait mieux connu que ses contemporains la méthode expérimentale et moins usé et abusé des affirmations et des constructions *à priori*. Il ne nous paraît pas démontré non plus que les rapports de finalité, quelque difficile qu'en soit la détermination exacte et de quelque façon qu'on en explique l'existence, ne soient pas un objet de recherche légitime et nécessaire dans les sciences biologiques, morales et sociales. Nous avouons même ne pas concevoir comment un monde pourrait former un tout si les parties qui le composent n'étaient pas nécessairement adaptées entre elles, et nous croyons qu'il est chimérique de supposer qu'elles ne l'étaient pas tout d'abord, mais qu'elles ont fini par le devenir. Enfin l'esprit de l'épicurisme nous semblerait peut-être moins favorable aux progrès de la science que M. Guyau ne le laisse entendre. Le maître n'était-il pas indifférent à toutes les explications particulières, les seules qui puissent être scientifiquement positives, et n'avait-il pas réduit la physique, c'est-à-dire l'explication générale de la nature, à une sorte de catéchisme sommaire et immuable que ses disciples devaient apprendre par cœur et se transmettre de siècle en siècle ? A. Comte devait d'ailleurs l'imiter sur ce point : lui aussi a tenté de transformer la philosophie, telle qu'il l'avait organisée, en *Credo*, et d'établir dans les sciences mêmes une sorte d'orthodoxie.

E. BOIRAC.

A. Bougot. ESSAI SUR LA CRITIQUE D'ART. Paris, Hachette et Cie.

Si la critique historique a réussi de nos jours à prendre une place définitive parmi les genres scientifiques, il s'en faut que la critique littéraire, et surtout la critique d'art, aient conquis le même droit de cité. M. A. Bougot, dans son livre, fait de louables efforts pour tirer ce dernier genre de l'état embryonnaire où il a végété jusqu'ici. Il se propose de définir la critique d'art avec précision, d'en circonscrire nettement le domaine, en la distinguant de la critique littéraire, de l'esthétique, de la technique et de l'histoire de l'art; puis d'en formuler les principes, les règles, la méthode, et de décrire les qualités nécessaires pour en appliquer sûrement les procédés. Toute cette partie, purement théorique, est complétée par une partie historique, où l'auteur fait le

récit des tâtonnements de la critique d'art en France depuis son origine, et des progrès qu'elle a réalisés jusqu'à nos jours. La conclusion finale est que, pour bien juger d'une œuvre d'art, il faut la considérer tour à tour avec les yeux d'un philosophe, d'un artiste, d'un poëte et d'un historien.

Telle est l'économie générale du livre de M. Bougot. Mais toutes les questions dont il traite ne sont pas également neuves, et, à ce titre, toutes n'ont pas pour nous la même importance. Les rapports de la critique d'art avec la technique et l'histoire de l'art, par exemple, sont l'objet d'études précises, entreprises depuis longtemps, lesquelles exigent des faits, des documents, des données scientifiques, et laissent par conséquent peu de prise aux divergences et aux controverses sérieuses. L'histoire de l'art dépend, comme l'histoire générale, des recherches positives de la critique historique; quant à la technique, elle résulte en grande partie de connaissances mathématiques, physiques, chimiques, anatomiques, sur la valeur et le rôle desquelles il serait puéril de soulever une discussion. Toutefois, ni la technique, ni l'histoire, n'ont le droit de se substituer entièrement à la critique; cette dernière conserve, en regard d'elles, et tout en s'éclairant sans cesse de leurs lumières, une indépendance qui lui est propre, et que M. Bougot a pleinement raison de revendiquer. Le dernier mot n'est pas dit, en effet, sur une œuvre d'art, quand on lui a reconnu une forme plus ou moins parfaite en soi au point de vue de la technique, abstraction faite des rapports de cette forme avec l'idée ou le sentiment qu'elle a la prétention d'exprimer. D'autre part, le critique ne saurait se borner, comme le recommande M. Taine, à constater et à expliquer; il doit encore classer, il doit surtout juger.

Cette seconde partie de sa tâche est, sans contredit, la plus délicate. Il ne suffit plus, pour la bien remplir, d'être un savant et un historien; il faut que l'historien soit complété par le philosophe, que le savant soit doublé de l'artiste.

Ici se pose la grosse question qui domine la critique d'art, comme elle domine l'esthétique tout entière : qu'est-ce que le beau? — Et c'est à cette grosse question que nous cherchons vainement une réponse satisfaisante et définitive.

M. Bougot semble admettre, à la suite de Victor Cousin et de Jouffroy, un type parfait du beau, invariable dans son essence, et inséparable de ces autres perfections qu'on appelle le vrai et le bien. Si le principe de l'art commence par s'envoler dans un pareil absolu, il est à craindre qu'on ne puisse pas aisément le faire descendre ensuite des hauteurs métaphysiques où il plane, pour le mettre à la portée des humbles créations humaines qui s'efforcent de l'interpréter.

Quand je dis que le vrai réside dans la conformité de l'idée à la réalité, que le bien réside dans la conformité de l'acte à la loi, je mesure mon acte et mon idée à un mètre essentiellement distinct de moi-même, — à une réalité indépendante de mon intelligence, et dont toutes

mes erreurs n'altèrent en rien la nature, — à une loi supérieure à mon activité, et dont toutes mes fautes n'abaissent en rien la majesté. Mais lorsqu'il s'agit du beau, où est ce mètre essentiellement distinct de moi-même? Assurément, on peut imaginer un beau métaphysique qui se confond avec le vrai et le bien : mais où est la relation directe de ce beau invisible avec le beau sensible que l'art a pour mission de réaliser? L'art peut créer un beau mensonge, une belle perfidie, une belle horreur. L'imitation du laid, l'interprétation du vice, peuvent rester belles par certains côtés.

Ce qu'on nomme le beau idéal n'est plus, comme la loi morale ou la réalité naturelle, un terme extérieur et immuable; c'est un type tout interne, tout subjectif, un mètre que nous créons nous-mêmes, et sur lequel notre éducation, et au besoin notre fantaisie, établissent les divisions, les subdivisions les plus variées, et jamais personne n'aura assez vu, assez comparé de chefs-d'œuvre, pour posséder en soi le critère universel du beau dans l'art. La vérité et les vertus sont les mêmes pour tout le monde, tandis que l'instinct du beau chez le vulgaire, qui admire le géant Totobocchus, est en parfait désaccord avec l'instinct du beau de l'artiste qui, comme Hogarth, personnifie la grâce parfaite dans une S irréprochable.

Il n'y a pas grand avantage, selon nous, à encombrer le seuil de la critique d'art de principes aussi ardus, dont la portée pratique est au moins discutable. Pourquoi ne laisserait-on pas l'artiste choisir son type comme il l'entend, son idéal comme il le peut? Tandis que, dans l'ordre du vrai et du bien, nous devons mettre ce qui se passe en nous en conformité avec un type qui nous est extérieur, dans l'ordre du beau, au contraire, nous nous efforçons de produire une œuvre extérieure en conformité avec un type conçu au dedans de nous. Là, c'est l'objectif qui fait loi au subjectif; ici, c'est le subjectif qui fait loi à l'objectif. Il ne nous appartient donc pas de condamner trop sévèrement l'idéal qui est personnel à un artiste, au nom de l'idéal tout aussi personnel que nous nous sommes formé à nous-mêmes.

Ce qu'il faut demander à l'œuvre d'art, c'est qu'elle associe, dans une alliance étroite et harmonieuse, le fond et la forme, la conception et l'expression. Mais ce n'est que par la forme, par l'expression, que le critique peut l'aborder. « Supposez que le critique soit exclusivement attentif à l'idée, dit excellemment M. Bougot, ce qu'il louera ou blâmera, ce n'est point l'œuvre elle-même, c'est une conception particulière de l'artiste. » Il ne faut pas craindre d'aller plus loin encore, et de borner résolûment la critique à la forme, et au rapport de cette forme avec l'idée. Quant à l'idée elle-même, à la conception, elle doit être jugée par le philosophe, historien ou moraliste, non par le critique d'art proprement dit. Ce qui constitue l'artiste, en effet, ce n'est pas tant la faculté de concevoir que la puissance d'exprimer, puisque le premier pouvoir existe souvent sans le second, et que bien des hommes possèdent dans leur esprit un idéal aux superbes contours, sans être d'ailleurs en état

de revêtir cet idéal de l'envelpppe extérieure la plus rudimentaire.

Cette circonspection que, plus expressément que M. Bougot, nous exigeons de la critique d'art, bien loin de la diminuer, lui donne plus de largeur de vue, en la transportant à l'écart et à l'abri des querelles systématiques sur les principes, dont l'art bénéficie moins encore que la philosophie. C'est à cette condition qu'elle se fera universellement reconnaître comme utile et légitime, qu'elle s'imposera aux artistes de tous les genres et de toutes les écoles, dont l'extrême sensibilité irrite si promptement les moindres débats sur les doctrines de l'art. Du reste, la conception idéale du beau, que le goût suffit à produire, échappe à la critique au même titre que la vérité pure de la science, que l'expérience suffit à constater. De même que la critique historique porte moins sur les faits et les événements que sur les documents qui nous les transmettent, et dont il s'agit de vérifier l'authenticité et la véracité, de même la critique d'art a moins pour mission de se prononcer sur les idées et les conceptions elles-mêmes, que d'interpréter les signes de ces idées et les langages de ces conceptions. Et même dans ce domaine prudemment réduit, il ne sera pas toujours aisé au sens critique de s'orienter avec sang-froid, loin des réalités toutes faites, à travers les produits parfois capricieux de l'imagination, et il ne lui restera que trop d'occasions de se laisser dérouter par les émotions du goût et les fantaisies de l'invention.

Mais il est toujours facile de critiquer un livre en partant de données aussi générales. Quels que soient les principes de M. Bougot en esthétique pure, le mérite principal de son essai n'est pas dans l'esquisse qu'il nous en laisse entrevoir accidentellement, à diverses reprises, sans les rassembler dans un tableau d'ensemble. Ce qui caractérise surtout son livre, ce qui le distingue, c'est un effort perpétuel d'analyse consciencieuse, qui décompose, avec une netteté parfaite, tous les éléments dont la connaissance intéresse le critique d'art, tant pour étudier les œuvres soumises à son examen, que pour acquérir les qualités propres à faire de lui un juge impartial et compétent.

Ainsi, le premier soin du critique sera de chercher à comprendre l'artiste, de dégager du signe la chose signifiée, de l'œuvre la pensée qu'elle traduit. Quant à se demander si cette pensée est de celles que l'art, auquel appartient l'œuvre, est apte à exprimer sans sortir de ses limites, nous croyons, contrairement à M. Bougot, que c'est là une question à laquelle il faut se garder souvent de faire une réponse trop absolue, car il peut dépendre d'un génie original de déplacer les limites jusque-là assignées à son art, et le succès de sa tentative en prouvera la légitimité. — Vient ensuite, pour le critique, l'étude complexe de la forme, au triple point de vue de la correction, de l'histoire, de l'esthétique; puis le rapprochement de la forme et de l'idée, avec les comparaisons qui en découlent; enfin le jugement d'ensemble à porter sur l'œuvre, en nous aidant des verdicts prononcés déjà par des juges autorisés, qui peut-être ont découvert un point de vue qui nous avait échappé.

Cette série d'opérations délicates demande des facultés spéciales, que M. Bougot définit en homme qui s'y connaît, et qui les possède à un éminent degré. D'abord, une sensibilité vive et exquise, toujours guidée par la raison qui en prévient les écarts, et plus développée encore que celle qui suffit au critique littéraire; car la littérature, dont le caractère est plus analytique et le langage plus accessible, émeut plus vite que l'art et plus sûrement. Puis, trois qualités, de l'ordre intellectuel, qui sont : la finesse de perception, une mémoire spéciale, et l'intelligence des rapports. L'ensemble de ces qualités constitue le goût, faculté précieuse, dont les intuitions spontanées suppléent souvent avec avantage aux règles les plus doctes, et dont la possession native, résultat d'un heureux équilibre entre la sensibilité, l'imagination et la raison, vaut mieux, à notre avis, que l'acquisition savante des théories les plus transcendantales sur l'art.

M. Bougot n'a pas craint de passer du précepte à l'exemple, et l'on ne saurait hésiter à reconnaître la valeur de la méthode qu'il recommande, lorsqu'on voit avec quel succès il l'emploie lui-même, en l'appliquant à un des plus célèbres tableaux de Raphaël, celui que l'on désigne sous le nom de la *Vierge de François Ier*. Nous ne suivrons pas l'auteur par le menu dans cette analyse sagace et complète, où il fait preuve à son tour de toutes les qualités qu'il a précédemment exigées du critique d'art. Nous abandonnons également, à notre grand regret, la partie historique de l'ouvrage qui, bien qu'intéressante et instructive, surtout dans le chapitre consacré aux *Salons* de Diderot, n'est point, par sa nature même, marquée du même coin d'originalité que la partie théorique.

Un tel livre contribuera, nous l'espérons, à apporter un fondement sérieux, non-seulement à la critique, mais à la science du beau elle-même, si souvent refaite depuis l'antiquité, et toujours à refaire. Il éclairera tout au moins l'amateur en lui apprenant à faire un adroit usage des mots de beauté, de grâce, de joli, d'agréable, lesquels composent, pour employer les expressions de M. Bougot, une échelle à l'aide de laquelle nous déterminons notre degré d'admiration pour une œuvre d'art. Mais nous persistons à penser, que des remarques raisonnées, des observations pratiques, des analyses pénétrantes, comme celles que nous trouvons en si grande abondance dans l'*Essai sur la critique d'art*, ajouteront plus de pierres solides à la construction de l'esthétique de l'avenir, que toutes les théories métaphysiques sur le beau que nous devons au talent des Jouffroy et des Lamennais, et même au génie des Hegel et des Schelling.

A. Cordier.

Louis Liard, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux. LES LOGICIENS ANGLAIS CONTEMPORAINS, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* — Paris, Germer Baillière, 1878 ; 177 pages.

L'auteur s'est proposé de faire un livre utile, d'exposition, non de critique. Les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié ses articles sur la logique de M. Stanley Jevons [1] et sur celle de Boole [2], ils savent qu'il était capable de mener à bien l'une ou l'autre tâche. En tout cas, il nous paraît avoir pleinement atteint son but, en comblant les lacunes des publications françaises sur les systèmes de logique parus en Angleterre depuis le commencement du siècle et en présentant de ces systèmes un tableau complet et fidèle.

Les chapitres consacrés à Stanley Jevons et à Boole sont naturellement les derniers; il est inutile que nous en parlions; nous nous contenterons de faire remarquer que, pour le premier de ces auteurs en particulier, l'article de la *Revue* est profondément remanié, et que la description de la « machine logique » remplace les pages occupées par la critique du système.

Des autres représentants de l'école déductive, Hamilton est suffisamment connu parmi nous depuis la traduction de M. Peisse. Mais il semble que ce soit à tort qu'on lui attribue l'invention de la théorie de la *quantification du prédicat.* Les principes de cette théorie sont nettement posés, au moins pour les propositions affirmatives, dans un passage que reproduit M. Liard (p. 39-40) d'un ouvrage de George Bentham, publié en 1827. Le premier article où Hamilton se soit appuyé sur ces principes n'a paru qu'en 1833, et, pour leur extension aux propositions négatives, la question de priorité peut rester douteuse entre Morgan et lui.

L'étude sur les doctrines d'Hamilton est au reste faite avec autant de talent que de conscience. La tâche présentait ses difficultés spéciales, car, comme le fait remarquer M. Liard, ces théories n'ont jamais été développées par leur auteur d'une façon complète et suivie. « Il est donc difficile de démêler la pensée définitive d'Hamilton et de l'exposer avec cette rigueur systématique qu'il se flattait d'avoir le premier introduit en logique. »

Morgan, mathématicien comme Boole, développait en même temps qu'Hamilton et parallèlement à lui, dans une direction indépendante, le même principe fondamental. Mais il est beaucoup moins connu, peut-être parce qu'on ne peut guère « caractériser d'une façon générale sa « logique ; elle abonde en vues de détail, souvent exactes, toujours « ingénieuses ; mais quelle est au juste la conception d'ensemble, qui « en serait l'âme et le lien?... Son système hérissé de notations « variées... surchargé de distinctions verbales, divisé et subdivisé à

1. *Revue philosophique*, tome III, p. 277.
2. *Revue philosophique*, tome IV, p. 285.

« l'infini, ne laisse pas à l'esprit l'impression d'unité et de simplicité, « marque des œuvres définitives. »

Pour juste qu'elle soit, cette appréciation ne laisse pas que d'être peut-être formulée un peu sévèrement. A notre sens, les travaux de Morgan sont précisément la mine à exploiter maintenant. La fécondité de son esprit et la valeur de ses aperçus promettent de dédommager amplement le chercheur qui ne sera pas effrayé par le dédale du système. Pour nous au moins, la *théorie des noms contraires*, qui conduit à effacer théoriquement toute différence entre les propositions affirmatives et les propositions négatives, a autant d'importance, comme opposition aux thèses d'Aristote, que la *quantification du prédicat*, et elle nous paraît bien mieux fondée. Morgan a vu bien clairement, le premier peut-être, que les progrès futurs de la logique déductive dépendent d'une bonne théorie de la copule, qui a des formes si nombreuses et des significations si diverses. En reconnaissant les propriétés générales de *convertibilité* et de *transitivité*, il a au moins établi les principales lignes de cette théorie.

Ses distinctions entre les propositions *simples* et les *complexes*, entre les formes *exemplaires* et *cumulaires*, sont de même des résultats d'une analyse profonde, qui méritent de rester acquis à la science, sous un mode d'exposition plus favorable que le sien.

Mais nous ne pouvons nous étendre sur ce sujet, qui demanderait un livre, — celui que sans doute M. Liard nous fera bientôt ; — abandonnons donc l'école déductive pour celle de l'induction à laquelle sont consacrés les deux premiers chapitres des *Logiciens anglais*.

L'esquisse des travaux de cette école, d'ailleurs beaucoup plus connue en France que l'autre (en exceptant Hamilton), fait ressortir nettement les théories de préparation et de transition, ainsi que le lien qui les rattache au *Novum Organum*.

Herschel, dans un *Discours préliminaire sur l'étude de la philosophie naturelle* (traduit en français dès 1834), Whewell, dans ses divers ouvrages parus de 1837 à 1860, reprennent l'œuvre de Bacon. Si, chez le second, l'influence de la pensée kantienne est manifeste, et si la théorie proposée pour l'induction repose sur une théorie de la science en général, le but principal est toujours la classification et la description des méthodes particulières d'invention scientifique (méthodes des *courbes*, des *moyennes*, des *moindres carrés*, des *résidus*, de *gradation*, de *classification naturelle*), tâche intéressante pour le penseur, mais toujours inachevée; chaque siècle peut l'essayer à son tour, les intuitions du génie dépasseront toujours les limites qu'on aura cru reconnaître ; c'est que chaque science se fait sa méthode propre à elle-même, qu'elle la développe et la transforme au fur et à mesure de ses progrès.

Par exemple, la méthode des *moindres carrés* a été inventée il y a moins d'un siècle pour la discussion des observations astronomiques; hors de là elle n'a guère eu jusqu'à présent que des applications plus

ou moins contestables; elle est appropriée à un certain état de la science, en rapport avec un moment donné du développement, avant lequel elle eût été inutile, après lequel elle ne laissera peut-être qu'un souvenir. Est-ce bien la tâche du logicien de l'enregistrer dans la théorie de l'induction?

Herschel et Whewell « semblent n'avoir pas vu cette vérité qu'après eux Stuart Mill devait mettre dans un relief si saisissant, que toute logique, même une logique inductive, est une science, non de la découverte, mais de la preuve. »

Les thèses de Stuart Mill ont, par suite de la profonde démarcation établie par lui entre le domaine de la science et celui de la logique, un caractère tout autre et une valeur beaucoup plus durable.

Il est de même le premier qui se soit attaqué à la légitimité des déductions syllogistiques et qui ait « annexé à la logique inductive « le domaine entier de la logique formelle ». M. Liard expose avec une rare précision les théories de Stuart Mill et d'Herbert Spencer à cet égard.

En résumé, son petit livre des *Logiciens anglais* sera un excellent manuel pour faciliter l'étude des nouveaux systèmes, pour condenser la substance de ceux qui sont déjà connus en France et pour donner des autres une idée suffisamment exacte.

T.

F. Zœllner. — WISSENSCHAFTLICHE ABHANDLUNGEN (*Mémoires scientifiques*); tome Ier, Leipzig, 1878.

Nous avons sommairement exposé dans ce recueil [1] les idées de Weber et de Zöllner sur la constitution de la matière. Parti d'une hypothèse qui fait dépendre les actions électriques non-seulement des masses agissantes et des distances, mais encore des vitesses avec lesquelles les molécules électriques se déplacent, Weber parvient à résumer dans une loi unique les lois multiples de l'électricité statique et des courants. Il en déduit les propriétés de milieux imaginaires formés par l'association de molécules matérielles absolument inertes et toutes identiques entre elles, et de molécules d'électricité positive ou négative : il constate que, sous certaines conditions de distances et de vitesses initiales, il est possible de concevoir et de définir analytiquement une grande variété de milieux vibrants stables, qu'on peut espérer d'identifier avec les diverses sortes de matière pondérable, considérées au point de vue de leurs actions électriques, magnétiques, chimiques, etc.

La part de M. Zöllner, dans le volume que nous analysions alors, se réduisait à une préface dans laquelle l'auteur se préoccupait surtout d'établir une filiation entre les idées de Weber sur la constitution de la matière, et celles que Newton, Kant, Faraday ont eu l'occasion d'ex-

1. 2e année, tome IV, p. 189.

primer soit sur l'action à distance, soit sur l'espace ou la matière. Il insistait particulièrement sur la nécessité qui s'imposerait de considérer les atomes comme les centres de force, dont chacun remplit à lui seul les trois dimensions sensibles de l'espace et ne se distingue d'un autre atome de même espèce que grâce à une quatrième dimension que nos sens ne nous révèlent pas.

Le volume que M. Zöllner publie aujourd'hui comprend treize mémoires d'étendue et d'importance très-inégales. Ainsi les deux premiers [1], qui forment les deux tiers de l'ouvrage, sont complétement absorbés par une controverse des plus vives, avec les partisans d'un milieu continu (particulièrement MM. Helmholtz et du Bois-Reymond) et ne nous apprennent rien qui ne fût implicitement contenu dans la préface du volume précédent. Quant au dernier des treize mémoires [2], malgré son titre, il ne s'adresse guère qu'aux spirites, et j'ignore quel effet en attend l'auteur auprès des philosophes et des physiciens de profession. D'après M. Zöllner, l'espace à quatre dimensions est désormais sorti du domaine de la spéculation pour passer au rang des vérités expérimentalement démontrées, et cela grâce à M. Slade, médium américain. Celui-ci, avec le concours des esprits, et par la simple imposition des mains, a pu réaliser quatre nœuds simples sur l'un des brins d'un fil dont les deux extrémités étaient scellées ensemble. Cette opération est aussi impossible dans l'espace à trois dimensions que la réalisation d'un nœud, sur un fil libre aux deux bouts, dans l'espace à deux dimensions. Il résulte de là que les esprits ont l'usage d'une quatrième dimension de l'espace, que dans notre état actuel nous ne pouvons même imaginer, etc.

Mais j'ai hâte d'arriver aux mémoires intelligibles aux simples physiciens : ils sont encore au nombre de dix [3], et présentent plus d'intérêt que ne le ferait supposer la lecture des trois autres. Nous reprochions à Weber de ne s'être point préoccupé de rattacher à sa théorie les phénomènes de l'électricité, de la lumière et de la chaleur rayonnante. M. Zöllner cherche à combler cette lacune, et c'est surtout à ce point de vue que ses nouveaux mémoires méritent d'être étudiés.

En 1845 Faraday découvrit que le magnétisme exerce une action spéciale sur la lumière polarisée, et, dès ce moment, les physiciens ont admis une relation intime, quoique absolument inconnue, entre le

1. Sur les actions à distance; Sur les limites de la connaissance de la nature, d'après E. du Bois Reymond.

2. Les *démons* de Thomson et les *ombres* de Platon.

3. Déduction de la loi de la gravitation newtonienne des actions statiques de l'électricité. — Déduction des lois du frottement des actions dynamiques de l'électricité. — Existence de particules électriques en mouvement dans tous les corps. — Déduction des lois de l'adhésion et de la cohésion des forces électriques dynamiques. — Actions mécaniques de la lumière et de la chaleur rayonnante. — Actions magnétiques de la lumière et de la chaleur rayonnante. — Actions électriques de la lumière et de la chaleur rayonnante. — Recherches radiométriques. — Hypothèse de l'émission électrique. — Applications cosmiques de l'hypothèse de l'émission électrique.

milieu (l'éther) qui transmet la lumière, et la cause des actions électriques ou magnétiques : on attribue en effet la propagation de la lumière à un effet d'élasticité de l'éther, tandis qu'on fait dépendre les phénomènes électriques d'actions exercées à distance. Il n'y a que deux manières d'écarter la difficulté ; ramener les forces électriques à des effets de milieu, ou expliquer les réactions élastiques des milieux par les lois de l'action à grande distance : M. Maxwell a suivi la première voie ; M. Zöllner indique comment on pourrait tenter la seconde. Nous exposerons d'abord sommairement les résultats obtenus par M. Maxwell.

On a vu ailleurs [1] comment M. Maxwell, par une transformation analytique des formules, est parvenu à transporter fictivement en tous les points de l'espace l'action exercée par un centre de force unique. D'après lui, toute action électrique correspond à une manière d'être spéciale d'un milieu électrique absolument continu, répandu dans l'espace indéfini et dont les propriétés sont modifiées par la présence de la matière pondérable. Ce milieu est à l'état naturel, quand il n'y a, en aucun point, d'électricité libre ; mais dès que l'électricité apparaît, même en un seul point, la perturbation produite se transmet de proche en proche dans toute la masse avec une vitesse, que M. Maxwell a pu calculer *à priori*, en se fondant uniquement sur des mesures électriques ou magnétiques, et indépendamment de toute expérience d'optique. Il a obtenu un nombre qui se confond sensiblement avec la vitesse de la lumière déterminée expérimentalement, soit environ 300 000 kilomètres par seconde. M. Maxwell a pu tirer de calculs analogues la valeur numérique de l'indice de réfraction des corps mauvais conducteurs de l'électricité, en accord avec les résultats des mesures directes.

Voilà des faits positifs et une méthode d'investigation fructueuse ; on peut donc attribuer un certain degré de probabilité aux inductions auxquelles l'auteur arrive par les mêmes moyens, mais dont les résultats n'ont pas encore été consacrés par l'expérience. Ainsi M. Maxwell trouve que le milieu éthéré est comprimé dans le sens de la propagation des ondes, qu'il doit exercer une pression normale sur les corps éclairés, lesquels seront repoussés par la lumière ; enfin que la pression exercée sur une surface de 1 mètre carré, exposée en plein soleil, aurait pour valeur 0 gr. 000 43665.

L'existence de la répulsion lumineuse a été admise par beaucoup de savants, et quand, postérieurement à la publication des calculs de M. Maxwell, M. Crookes eût imaginé son ingénieux *radiomètre*, beaucoup d'entre eux n'hésitèrent pas à attribuer à une cause de cette espèce les propriétés curieuses de cet appareil. Toutefois il ne semble pas que la répulsion lumineuse, si elle existe, suffise à expliquer le mouvement rapide des palettes du radioniste soumises à l'insolation directe. On incline plutôt à rattacher ce phénomène aux lois mécaniques de l'équilibre des gaz très-raréfiés conformément aux lois de la chaleur.

1. *Revue philosophique*, 2e année, tome IV, p. 200.

Revenons maintenant à M. Zöllner : il a suivi de tous points une marche inverse de celle de M. Maxwell. Il admet avec M. Weber la notion de milieux formés de trois sortes d'atomes, les atomes matériels inertes, et les atomes électriques positifs ou négatifs. Une molécule, douée d'une certaine quantité de force vive, est la réunion de plusieurs de ces atomes, formant un système stable, mais dont les diverses parties sont animées de mouvements vibratoires prodigieusement rapides. Les molécules électriques en mouvement constituent les courants moléculaires, imaginés pour l'explication des phénomènes magnétiques et diamagnétiques, mais dont M. Weber a appliqué la notion même aux phénomènes de l'électrisation, et des courants ordinaires, etc.

Pour faire servir ces courants à l'explication des réactions élastiques, M. Zöllner a recours au phénomène connu de l'induction, rattaché déjà par M. Weber, comme une conséquence nécessaire, à sa loi fondamentale des actions électriques. Supposons qu'une cause quelconque rapproche deux molécules d'un corps : les courants électriques dont elles sont le siége, réagissent par induction dans un sens qui tend à gêner le mouvement (loi de Lenz), c'est-à-dire à les ramener dans leur situation primitive. Un écart des molécules, produit par une action extérieure, déterminera de même une variation des courants telle qu'ils s'attirent, et par suite tout se passera comme s'il existait des forces élastiques spéciales, résistant à toute déformation des corps.

L'élasticité se trouvant ainsi expliquée, M. Zöllner fait quelques applications heureuses de sa théorie; il montre, par exemple, l'identité des lois du frottement et de l'adhésion avec les lois de l'induction électrique, après quoi il se préoccupe d'expliquer la lumière elle-même.

L'éther reçoit la constitution la plus simple qu'il soit possible de lui attribuer : la molécule éthérée est formée d'un atome d'électricité positive et d'un atome d'électricité négative. On peut supposer la masse inerte de ce dernier très-grande, et alors l'atome d'électricité positive circule autour de l'atome négatif en produisant un courant moléculaire. Dans l'éther non agité ces courants doivent être orientés indifféremment dans toutes les directions.

L'éther ainsi défini est susceptible de propager des vibrations longitudinales; mais il est capable aussi de propager des vibrations transversales. Ces dernières correspondent à une altération périodique de l'intensité du courant constitutif dans toutes les molécules qui se trouvent sur le trajet d'un même rayon. Cette altération constitue une véritable vibration transversale, intérieure à la molécule éthérée, et sa propagation s'opère par inductions successives, avec la vitesse prévue par Maxwell. Toutefois il convient d'observer (et M. Zöllner ne semble pas s'en être aperçu), que cette vibration transversale des molécules est inséparable d'une vibration longitudinale, puisque, par l'effet de l'induction, les forces attractives qui s'exercent entre les courants moléculaires éprouveront une variation de même période qui caractérise l'altération des courants moléculaires. On ne retrouve nulle part

l'effet de cette vibration longitudinale. Il faudrait expliquer pourquoi.

Il était impossible que l'attention de M. Zöllner ne se tournât pas du côté du radiomètre. Il a fait beaucoup d'expériences avec cet appareil, et est arrivé à cette conclusion, un peu prématurée, qu'il n'est pas possible dans l'étal actuel de la science d'expliquer son mouvement sans introduire une nouvelle hypothèse; or le radiomètre, on l'a dit bien souvent, est tout un petit monde : la multiplicité des causes qui agissent ou peuvent être soupçonnées d'agir dans cet appareil est bien grande pour qu'on puisse se croire assuré d'avoir fait à chacune sa part.

Quoi qu'il en soit, M. Zöllner se laisse séduire à proposer à cette occasion une hypothèse d'une hardiesse surprenante : les corps chauds ou lumineux perdraient continuellement par leur surface une portion de leur substance, qui se porterait sur les corps échauffés ou éclairés, par un procédé analogue à l'évaporation. Il faut entendre par là que certaines molécules voisines de la surface du corps lumineux se trouveraient accidentellement rompues, résolues en leurs atomes matériels et électriques, et que ces derniers se trouveraient projetés dans l'espace avec une vitesse variable, mais dont M. Zöllner évalue la grandeur moyenne à 372 000 kilomètres par seconde. Il revient ainsi, par un long détour, à la théorie de l'émission, abandonnée depuis un demi-siècle pour l'explication des phénomènes lumineux, qu'elle n'a pu suffire à embrasser. On ne peut s'empêcher de trouver que c'est une bien grande complication, introduite presque gratuitement dans l'étude de la physique; et ce n'est pas sans une extrême défiance qu'on continue à suivre des calculs qui ont à leur origine une hypothèse si peu justifiée.

L'auteur attribue à sa nouvelle conception une importance extrême au point de vue cosmique. Si l'émission par les corps lumineux existe, la masse du soleil doit diminuer de siècle en siècle; mais d'après M. Zöllner il ne faudrait pas moins de 17 millions d'années pour que le diamètre apparent de l'astre se trouvât ainsi réduit de la plus petite quantité mesurable ($\frac{1}{10}$ de seconde). Quant au milieu constitué par cette poussière cosmique voyageant des corps lumineux aux corps éclairés, sa densité ne serait que les $\frac{31}{10^{12}}$ de la densité de l'eau, c'est-à-dire qu'elle serait trop minime pour produire une résistance appréciable au mouvement des astres. Le résultat des calculs de M. Zöllner est donc purement négatif : l'hypothèse qui leur sert de base se montre physiquement inféconde comme le reste du système de Weber.

Ainsi qu'on le voit, les conceptions scientifiques de M. Zöllner sont empreintes d'un caractère de personnalité très-accusé. Doué d'une imagination exubérante, ce savant accorde volontiers une foi absolue à l'objectivité de ses hypothèses, et il supplée trop aisément au manque d'une critique approfondie, par une polémique qu'on est surpris de trouver aussi acerbe dans des mémoires de cette nature : dès qu'on le contrarie, M. Zöllner trouve aussitôt à son service une mine inépuisable de citations scien-

tifiques, philosophiques, poétiques, dont il grossit au hasard ses volumes, sans même s'apercevoir de ses redites multipliées. Quel que soit d'ailleurs le jugement que l'on porte sur l'ensemble de son œuvre et malgré les intempérances de langage et d'imagination qui la déparent, on ne peut s'empêcher d'y prendre un vif intérêt, et de rendre justice à l'esprit synthétique et à la sincérité absolue de l'auteur. E. Bouty.

Vincenzo di Giovanni. Principii di filosofia prima. Palermo, Salvatore Biondo, 1878.

La *Revue philosophique*, dans sa livraison d'avril 1878, a rendu compte d'un ouvrage de M. di Giovanni, intitulé *Prelezioni di filosofia*. Cet ouvrage avait été détaché d'un cours complet de philosophie publié en 1863, dont il formait le préambule. L'auteur, en le publiant à part, y avait ajouté quelques-uns de ses nombreux opuscules philosophiques, de 1863 à 1877. Il nous donne aujourd'hui une seconde édition de l'ouvrage principal, entièrement refondue et enrichie de développements nouveaux. La première édition n'avait que deux volumes ; la seconde en a trois, malgré le retranchement des *Prelezioni*.

Ces *Principes de philosophie première* peuvent surtout nous intéresser comme exprimant l'état actuel d'une des grandes doctrines métaphysiques pour lesquelles s'est passionnée la pensée italienne dans la première moitié de ce siècle : la doctrine de Gioberti. On sait que l'Italie a eu, comme l'Allemagne, sa série de systèmes, embrassant toutes les parties du savoir humain et aspirant à donner une explication universelle des choses. Le temps est passé de ces constructions toutes d'une pièce, élevées par les Rosmini, les Gioberti, les Mamiani, comme par les Schelling et les Hegel. L'esprit contemporain en Allemagne et en Italie, comme en Angleterre et en France, a « quitté le long espoir et les vastes pensées ». Il est devenu positif, alors même qu'il répugne à la philosophie positive. Il n'a pas renoncé aux hypothèses et aux systèmes, mais il veut à leur base et dans tous leurs développements des faits exactement observés et susceptibles d'une vérification constante. Le dernier survivant des grands penseurs italiens, le vénérable M. Mamiani, a seul conservé son influence, parce que, tout en restant fidèle à ses premières conceptions métaphysiques, il a su se renouveler et se transformer sans cesse, en tenant compte des besoins nouveaux que manifestaient les intelligences et en apportant dans toutes les questions un esprit de sage critique et le respect de l'expérience. L'école idéaliste italienne, dont il est resté le chef, ressemble beaucoup à notre école spiritualiste française, telle qu'elle se maintient aujourd'hui, attestant sa vitalité non par l'édification de nouveaux systèmes, mais par d'excellents travaux de détail sur des points d'histoire ou de doctrine.

Une des causes qui ont le plus contribué à rendre durable l'influence de M. Mamiani, c'est qu'il a su être un pur philosophe, tandis que ses rivaux, Rosmini et Gioberti, étaient des théologiens. Plus hardi que Rosmini, moins soucieux d'une stricte orthodoxie, d'humeur plus batailleuse dans l'ordre théologique comme dans l'ordre politique ou philosophique, Gioberti prétend cependant édifier une philosophie, non-seulement chrétienne, mais catholique, s'appuyant tout ensemble sur la raison et sur l'autorité. Ce mélange de métaphysique et de théologie, qui fait aujourd'hui la faiblesse de sa doctrine, en a fait la force lorsqu'elle s'est produite. Dans ce réveil intellectuel de l'Italie, qui a préparé l'émancipation nationale, toutes les traditions, toutes les croyances, toutes les aspirations semblaient se confondre. On était à la fois Guelfe et Gibelin, catholique et libéral, papalin et anti-jésuite. On remontait jusqu'à cette *antique sagesse des Italiens*, célébrée par Vico; on prétendait rattacher la nouvelle école italienne à l'*école italique* du ve siècle avant notre ère. On prétendait en même temps renouveler les grandes luttes théologiques, métaphysiques, politiques des contemporains de Dante. On se rattachait enfin d'une façon plus directe au platonisme de la Renaissance. On ne répudiait que ces temps de décadence du XVIIe et du XVIIIe siècles, où l'Italie avait subi le joug intellectuel comme le joug politique de l'étranger. L'Italie se reconnaissait et reprenait possession d'elle-même dans cet idéalisme éloquent et hardi qui lui rendait, en les lui expliquant, toutes ses gloires passées, et qui lui en promettait de nouvelles. Aussi, lorsque vint le moment de l'émancipation nationale, l'Italie poussa ses philosophes aux premiers postes de combat. Mamiani entra dans les conseils du pape libéral; Gioberti devint premier ministre du roi libérateur et l'un de ses premiers actes fut de confier à Rosmini une grande ambassade. Le désastre de Novare et, plus encore, la réaction romaine après le retour de Gaëte, firent succéder, dans les esprits italiens, la réflexion à l'enthousiasme. On comprit la chimère de l'*Italia fara da se*, en philosophie comme en politique. Il ne fallait plus songer, ni dans l'ordre spéculatif ni dans l'ordre pratique, à cette alliance du libéralisme et du catholicisme militant qui avait été le rêve de la génération précédente. La politique nationale devait se réaliser par le roi contre le pape; la philosophie nationale devait se développer par la pensée pure, en dehors des enseignements de l'Église. Or, en perdant ainsi le point d'appui qu'elles avaient cru trouver au cœur même des traditions nationales, la politique et la philosophie italiennes n'ont pu se soustraire aux influences étrangères. L'unité italienne s'est réalisée avec le concours de la France et de l'Allemagne; l'Allemagne et la France ont importé dans les chaires italiennes, non-seulement leurs doctrines, mais leurs professeurs. L'*ontologisme* métaphysique et catholique de Gioberti a perdu dès lors son prestige auprès des libéraux et des novateurs, et ses derniers disciples sont des conservateurs très-orthodoxes, comme M. l'abbé di Giovanni.

Gioberti lui-même avait d'ailleurs, avant de mourir, modifié ses doctrines dans le sens des nouvelles tendances de la pensée italienne. Son livre de la *Rénovation politique de l'Italie* est un appel non plus à un pontife libéral, mais à un roi patriote, pour l'accomplissement des destinées nationales. Les écrits philosophiques publiés après sa mort ont un caractère plus laïque et plus libre que sa première philosophie ; ils ont préparé la voie à l'hégélianisme italien de MM. Spaventa et Vera. Toutefois, cette nouvelle philosophie de Gioberti était déjà dépassée lorsqu'elle vit le jour. Ce n'est pas par ses écrits posthumes, c'est par ses premiers travaux qu'il tient une place considérable dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

Il est toujours intéressant de suivre chez ses disciples une doctrine qui a exercé une grande influence sur les esprits. Tel est l'intérêt qu'offrent pour nous les *Principes de philosophie première* de M. di Giovanni. Ils nous donnent la doctrine de Gioberti, accommodée aux exigences d'un cours suivi de philosophie, avec un ordre plus méthodique, des développements mieux proportionnés, quelques théories originales sur les questions que le maître n'avait pas traitées, et une polémique nécessairement renouvelée par les discussions nouvelles qui ont agité le monde philosophique depuis trente ans.

Pour donner une idée de cette doctrine, nous ne saurions mieux faire que d'en emprunter l'analyse à l'élégant et consciencieux ouvrage de M. Louis Ferri, ancien élève de notre École normale, aujourd'hui professeur à l'Université de Rome, sur l'*Histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* :

« M. di Giovanni, aujourd'hui professeur au lycée de Palerme, est un partisan déclaré des idées de Gioberti. Actif, érudit, libéral, il représente honorablement cette partie éclairée du clergé sicilien que ce philosophe a gagnée au patriotisme et au progrès. Dans ses discours déjà nombreux, il n'a cessé de les soutenir en les unissant aux sentiments d'une orthodoxie invariable, et ses *Principes de philosophie première* en sont une nouvelle preuve. Il suffit de les parcourir pour s'apercevoir qu'ils sortent de l'école de Gioberti ; leur marche synthétique descend de l'ontologie et de la théologie rationnelle à la cosmologie et à la psychologie, pour arriver à l'éthique et à la téléologie universelle, c'est-à-dire qu'elle va du principe des choses au monde et à l'homme et s'élève de nouveau à Dieu, considéré comme fin et type idéal de la science, de l'art et de la vertu. C'est l'application de la double formule de Gioberti : *l'Être crée les existences*, et *les existences retournent à l'être*. Le retour perpétuel et indéfini du monde vers l'idéalité divine est pour M. di Giovanni, comme pour Gioberti, le fondement du progrès cosmique, condition générale de tout autre progrès. Comme son maître, le professeur de Palerme est idéaliste objectif et ontologiste ; il admet l'intuition de l'absolu et modifie légèrement la formule idéale du philosophe de Turin en substituant à la création des existences leur *position* par l'absolu. La formule est que *l'absolu pose*

le relatif, variante qui, du reste, ne change en rien le fond des choses [1]. »

Cette analyse a été faite d'après la première édition des *Principes de philosophie ;* mais elle s'applique non moins exactement à la seconde. M. di Giovanni n'a rien changé en effet au fond de ses doctrines. Les développements nouveaux qu'il y a ajoutés n'ont pour but que d'en rajeunir l'exposition en mettant à profit tous les travaux importants qui se sont produits en Italie et à l'étranger, depuis quinze ans, sur les questions traitées par l'auteur. Les citations abondent dans le livre de M. di Giovanni. Elles attestent non-seulement une immense érudition et une curiosité toujours en éveil, mais une rare sincérité et un esprit non moins remarquable de tolérance et de justice. Le professeur de Palerme n'est pas un de ces champions farouches de l'orthodoxie, pour qui les textes ne sont que des armes de combat. Il cherche à pénétrer dans la pensée des philosophes dont il s'approprie ou dont il repousse les doctrines, et, alors même qu'il défend énergiquement des principes qui lui sont doublement chers comme métaphysicien et comme prêtre catholique, il est peu prodigue d'anathèmes. Il est même plus porté à chercher les points de rapprochement que les points d'opposition, et, pour peu qu'une doctrine ait de l'analogie avec celle qu'il professe, il ne lui épargne aucun compliment. De tels procédés d'exposition et de discussion font aimer l'homme en même temps qu'ils font estimer le penseur.

Les philosophes de toutes les écoles pourront lire avec profit, dans les trois volumes de M. di Giovanni, les discussions savantes et consciencieuses que l'auteur a su y introduire sur toutes les doctrines contemporaines. Ils y trouveront aussi, sur plus d'un point, particulièrement sur les questions de logique et de morale, des théories très-dignes d'attention. Quant à la doctrine principale, en dehors de l'intérêt historique auquel elle peut prétendre, je ne crois pas qu'elle puisse reprendre faveur auprès de l'esprit moderne. La tentative de réconcilier l'orthodoxie catholique et le rationalisme philosophique n'est pas morte avec Rosmini et Gioberti. Elle sera sans doute plus d'une fois renouvelée, et elle pourra retrouver des jours de popularité et d'éclat ; mais je doute qu'elle puisse se produire avec succès sous la forme de l'ontologisme. L'Eglise n'a jamais eu de goût pour une telle doctrine. Elle l'a souvent condamnée, et, si elle la laisse passer aujourd'hui avec indifférence, c'est que son attention est attirée ailleurs par des intérêts plus pressants. L'ontologisme a été professé de nos jours au sein du clergé français par un sulpicien éminent, l'abbé Baudry, mort évêque de Périgueux. Il a peut-être encore des adeptes dans les facultés de théologie et dans l'épiscopat ; mais il ne tient qu'une place effacée dans le grand débat qui, plus que jamais, est engagé entre la libre pensée et la foi. Je ne le crois pas beaucoup plus en honneur dans le clergé italien, malgré la force que lui prêtent des travaux tels que ceux de M. di Giovanni. Indifférent

1. *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXe *siècle*, tome Ier, pages 457 et 458.

ou suspect à l'Eglise, l'ontologisme est doublement antipathique aux purs philosophes, comme prétendant fonder la science universelle sur un dogme théologique et sur un dogme métaphysique. L'esprit moderne, dans les sciences et dans la philosophie, a toujours tendu à s'affranchir de la théologie; il tend de plus en plus à s'affranchir de la métaphysique elle-même. S'il n'est pas convaincu que l'expérience soit tout, il veut du moins qu'on ne cherche quelque chose au delà de l'expérience qu'après lui avoir demandé tout ce qu'elle peut donner et à la condition de rester toujours d'accord avec elle.

M. di Giovanni, comme philosophe, comme catholique, comme patriote italien, combat ces tendances *laïques* et *positives* de l'esprit moderne. Je crois qu'il a tort à ce triple point de vue. Je ne dirai pas que le patriotisme soit hors de saison en matière philosophique. Chaque nation, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre politique, peut avoir sa vocation spéciale et se montrer fière de l'accomplir. Toutefois, rien ne serait plus contraire non-seulement au véritable esprit philosophique, mais à un patriotisme bien entendu, que d'envisager cette vocation d'une façon étroite et de l'attacher exclusivement à l'emploi de certaines méthodes et au maintien de certaines doctrines. Que le génie italien soit naturellement idéaliste, je l'admets; qu'il soit depuis quinze cents ans fortement imprégné de catholicisme, je l'admets encore; mais qu'il doive, par patriotisme, se refuser à toute doctrine qui ne soit pas strictement idéaliste et strictement catholique, ce serait le condamner à l'immobilité, à l'isolement et à la mort. La seule conciliation possible entre la foi et la science est leur indépendance mutuelle. La foi est impuissante à découvrir aucune vérité scientifique; elle est incompétente pour juger aucune doctrine scientifique. Ses condamnations sont odieuses quand elles se mettent en travers du libre développement de la science; elles jettent le discrédit et le ridicule sur l'autorité qui les a prononcées, quand elles sont condamnées à leur tour par l'évidence irrésistible d'une démonstration scientifique. Il faut en dire autant pour la philosophie. Elle ne peut se maintenir à côté des sciences qu'en renonçant à les régenter, et, dans son propre sein, la seule chance qu'elle ait de conserver à la métaphysique une place respectée est de lui demander non le fondement, mais le couronnement de ses théories. Voilà ce qu'il y a de vrai dans les tendances auxquelles obéit, depuis trente ans, la pensée philosophique en Italie, comme en France, en Allemagne et en Angleterre. Elles n'ont pas toutefois tellement cause gagnée qu'il ne soit intéressant de connaître les arguments que leur oppose l'ancienne école, surtout quand ces arguments sont présentés par un penseur consciencieux et sincère, très-versé dans la connaissance de toutes les doctrines contemporaines et se donnant la peine, avant de les combattre, de chercher à les comprendre. Telles sont les qualités que nous avons déjà louées chez M. di Giovanni et qui recommandent ses ouvrages à tous les amis des sérieuses études philosophiques.

EMILE BEAUSSIRE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Emile Beaussire. LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE INTELLECTUEL ET MORAL. — ÉTUDES DE DROIT NATUREL. 2e édition, Paris, Didier, 1878.

M. Beaussire vient de donner la seconde édition d'un ouvrage qui, au moment de son apparition en 1866, avait été accueilli par les appréciations les plus bienveillantes de la critique et que l'Académie française avait couronné. Le livre se compose de quatre chapitres formant quatre études assez distinctes, sur la liberté d'enseignement, la liberté de conscience, la liberté de la presse et la liberté d'association. Une importante préface retrace à grands traits l'histoire des conquêtes successives de la liberté dans l'ordre intellectuel et moral; l'auteur marque à ce point de vue la supériorité décisive des sociétés modernes sur celles de l'antiquité, et parmi les causes qui ont préparé ce triomphe, encore incomplet, dans nos démocraties même les plus avancées, il signale l'influence de l'esprit chrétien et celle de la science économique.

M. Beaussire admet à peu près sans réserve le principe de la liberté dans ce qu'il appelle le domaine de l'âme et de ses manifestations directes. Il repousse toute contrainte, toute ingérence même de la part de l'État, qui ne doit connaître que des actes matériels, en tant qu'ils peuvent léser le droit d'autrui. Quant à l'expression des doctrines scientifiques, religieuses, politiques ou morales, pourvu qu'elle ne fasse pas appel à la rébellion, l'État doit laisser faire : il est incompétent pour juger; à plus forte raison ne saurait-il légitimement condamner et punir.

M. Beaussire ne se dissimule pas, d'ailleurs, que, dans la pratique, il faut tenir compte de mille causes qui rendent à peu près impossible l'application rigoureuse et absolue des principes. Aussi ne se propose-t-il autre chose que d'esquisser les traits d'un idéal dont la société doit tendre à se rapprocher de plus en plus. Peut-être, sur quelques points, aurions-nous quelques réserves à faire, et serions-nous tenté de penser que M. Beaussire a sacrifié un peu trop le droit de l'État : mais nous ne pouvons entamer une discussion qui serait mal à sa place dans cette *Revue*. Nous aimons mieux rendre un sincère hommage aux qualités remarquables dont l'auteur a fait preuve : libéralisme élevé et courageux, finesse d'aperçus, style élégant et ferme. Son livre s'impose aux méditations de tout homme politique, non moins qu'à celles du philosophe.

Y.

A. Cugnin. Essai de psychologie appliquée aux sciences mathématiques. — Mémoire in-8° de 83 p. — Nice, Malvano-Mignon, 1878.

Voici un petit ouvrage très-court, très-discret, très-modeste mais plein de vues fines, d'aperçus ingénieux, de pensées profondes. L'auteur est un mathématicien qui, voulant voir clair dans ses idées, a passé de longues années à faire l'analyse minutieuse des principes de la science, si bien que, désirant un jour présenter un mémoire à la Société des lettres, sciences et arts des Alpes-Maritimes, il a écrit de main de maître un mémoire très-original sur ce sujet : Recherche du mode d'acquisition de nos connaissances scientifiques. C'est de ce mémoire qu'il est ici question.

Quand M. Cugnin parle de métaphysique, il se montre d'une extrême circonspection, mais il est rare qu'il touche un sujet sans y laisser son empreinte. Dire que toutes nos connaissances ont pour origine l'expérience, c'est énoncer une vérité peut-être assez banale; ajouter qu'il faut entendre par expérience non l'expérience actuelle, mais une expérience accumulée depuis les premières perceptions de notre première enfance, c'est reprendre la pensée qui a donné naissance au premier mémoire de Maine de Biran [1]. Dire qu'on est spiritualiste, c'est sans doute chose assez facile; ajouter que pour le matérialisme la difficulté est de concevoir comment un mouvement peut prendre conscience de lui-même, c'est prouver qu'on aperçoit le nœud de la question, comme M. Tyndall et comme M. Taine [2]. M. Cugnin cite Tyndall et ne cite pas M. Taine. Peut-être ne l'a-t-il pas lu. Pour moi, je n'en serais pas surpris, car M. Cugnin est officier du génie, et le livre de M. Taine a eu la mauvaise chance de paraître en 1870. Mais j'ai hâte d'arriver à la partie la plus forte du travail que j'examine.

Je rencontre d'abord (p. 33) très-nettement marquée la distinction du point de vue mathématique et du point de vue métaphysique dans l'étude critique des notions premières de la raison ; je trouve ensuite appuyée sur des raisons fortes et nouvelles l'opinion déjà soutenue par M. Hoüel [3] et par bien d'autres qu'il faut faire dans la méthode mathématique une part à l'expérience. Mais ces questions sont encore un peu générales. Il faut venir au détail. Rien n'est plus ingénieux que la discussion instituée par M. Cugnin sur les notions d'espace et de temps. Comme Stuart Mill, M. Cugnin tend à ramener la notion d'espace à la notion de temps (p. 45). Il confirme ainsi les résultats de la célèbre observation de Platner, que l'on trouve exposée dans l'*Examen de la Philosophie de Hamilton*, ch. XIII. Mais tout cela n'approche point encore pour la netteté des analyses du chapitre consacré par M. Cugnin à l'idée de *rapport*. Il est vrai que sur ce sujet notre auteur avait été

1. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* 1802.
2. *De l'Intelligence*, t. I, p. 354.
3. *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire.* — Paris, 1867.

précédé par d'excellents esprits. Ainsi la vérité fondamentale que « toute relation entre des quotités ou des quantités subsiste aussi entre les nombres qui les représentent et réciproquement », cette vérité se trouve établie dans l'arihtmétique de M. Simon [1], le plus philosophique peut-être des ouvrages de ce genre. Mais ce n'est là qu'un point particulier ; tout le reste du développement abonde en vues originales. Je n'ai malheureusement point le temps d'y insister.

A mon sens, le chapitre le plus important du livre de M. Cugnin est celui qui a pour titre *la Force*. Tout le monde connaît la difficulté du sujet. Il est traité avec un rare bonheur. La thèse soutenue est celle-ci : La force ne *peut* et ne *doit* être entendue de la même manière ni par les métaphysiciens, ni par les physiciens, ni par les mathématiciens. Il y a là une idée qui peut amener une transformation de la question tout entière.

Il est sans doute toujours dangereux de faire le prophète. J'oserai pourtant prédire que, si quelque jour M. Cugnin avait le loisir ou la volonté d'écrire un livre de philosophie scientifique, il ne serait pas impossible qu'il se plaçât auprès de M. Cournot qu'il connaît si bien et qu'il admire tant.

T.-V. Charpentier.

Dr Gaëtan Delaunay. *Etudes de biologie comparée basées sur l'évolution organique.* 1re partie : *Anatomie.* Paris, Delahaye, 1878, 119 p. in-8°.

Les éléments et les qualités de l'organisme sont en raison directe ou en raison inverse de l'évolution et de la nutrition : telle est l'idée que, après Auguste Comte [2], l'auteur se propose de développer dans cet opuscule.

Sous le nom d'élément, en raison directe de l'évolution, il désigne toute partie dont le maximum de développement coexiste avec le maximum de développement du cerveau. Il range dans cette classe les caractères suivants : proportion considérable de matière minérale et de carbonate de chaux dans les os, quantité supérieure d'hémoglobine, d'hématies et de globules, coloration rouge du sang, coloration foncée des cheveux, élévation de la taille, verticalité, asymétrie, poids, volume de la tête, capacité crânienne, polissement de la surface cérébrale, capacité thoracique, grandeur du bassin, torsion de l'humérus, cambrure du pied, volume et poids du cœur.

Il appelle au contraire « partie en raison inverse de l'évolution » tout phénomène dont le maximum est présenté par les êtres inférieurs. Tels

1. Paris, Dunod, 1868, p. 215 et suiv.

2. *Cours de philosophie positive*, 2e édition, Paris, 1864, tome III, pages 368-369. Nous insistons sur ce point, parce que M. Delaunay semble croire que cette proposition a été énoncée pour la première fois par M. Ch. Robin dans ses *Tableaux d'anatomie*.

sont, d'après lui, une proportion considérable de matière organique dans le système osseux, un nombre élevé de leucocytes dans le sang, la coloration blonde des poils, le développement du système adipeux et du système lymphatique, la longueur du radius par rapport à l'humérus, la platitude des pieds, le volume du thymus et de la glande thyroïde, de la moelle et des nerfs.

« Il suffit, dit-il en terminant, que nous sachions que tel caractère est plus développé dans le côté droit par exemple (le côté le plus avancé en évolution), pour que nous en concluions qu'il est aussi très-développé chez les individus les plus avancés en évolution, c'est-à-dire chez l'espèce humaine, la race blanche, le sexe masculin, l'âge adulte, la constitution vigoureuse. Ainsi, quand on tient un seul anneau de la chaîne de l'évolution, on peut la parcourir tout entière. »

M. Delaunay a parfaitement compris l'importance de son idée fondamentale : mais il est regrettable qu'il n'ait pas suffisamment apprécié l'utilité des développements précis et rigoureux.

Au lieu de faire des dosages exacts, au lieu de se livrer à des observations et à des expériences patientes, il a choisi le parti beaucoup trop expéditif d'interroger les gourmets, les marchands de sel en gros, les coiffeurs, les cordonniers, les fabricants et marchands de chapeaux, qui ne sont et ne seront jamais des autorités scientifiques.

Veut-il juger du développement frontal en raison des différents travaux intellectuels? il ouvre l'album des contemporains et considère les photographies des membres de l'Institut. Cela lui suffit pour classer les Académies dans l'ordre suivant : 1° sciences; 2° *ex æquo* sciences morales et politiqnes, inscriptions et belles-lettres; 3° *ex æquo* Académie française et Académie des beaux-arts.

Enfin l'influence des convictions ou des préjugés de l'auteur est évidente à chaque page. Pour démontrer que le défaut d'exercice entraîne l'obésité, il n'omet pas de citer les moines à côté des animaux qui sont à l'engrais. — Le diamètre des globules est, d'après Robin, de 0 millim. 007; d'après Frey, de 0 millim. 0069. Voici l'explication de cette différence. « Il ne faut pas oublier que les observations du premier ont porté sur des Français et celles du second sur des Allemands... Les globules sont de moins en moins grands à mesure qu'on va des espèces inférieures aux supérieures. » — « Les bourgeois qui ont fait la révolution de 89 avaient la tête plus grosse que leurs pères... ; les chapeaux que portaient les républicains de 1830 et de 1848 avaient une très-large entrée... Les curés, les évêques, les archevêques n'ont pas la tête plus grande que les élèves des grands séminaires, au contraire; les Polytechniciens ont la tête plus volumineuse que les Saint-Cyriens, les Normaliens que les Sulpiciens. Les habitants du quartier Saint-Germain ont le front bas et fuyant. Le pied est plus long et plus plat chez les religieux et les ecclésiastiques, tandis que les grosses têtes du quartier Saint-Michel ont le pied fin. » Qu'adviendrait-il cependant du « pied fin » de ces derniers, si le programme de quelque

licence leur imposait les grossiers bas de drap noir dont les frères des écoles chrétiennes sont canoniquement chaussés ?

Espérons que la seconde partie des *Etudes*, en nous apportant plus de chiffres, puisera avec un peu plus de modération aux sources de son aînée.

C. H.

Luigi Ferri. — CENNO SU GIUSEPPE FERRARI E LE SUE DOTTRINE. — Ex typis Salviucci. Roma, 1877, grand in-8, 10 p.

Cette notice, écrite avec le soin et la sûreté de jugement que M. Luigi Ferri apporte dans ses moindres œuvres, nous offre une excellente occasion de payer notre tribut à la mémoire de G. Ferrari, dont nous nous sommes bornés à annoncer la mort dans notre numéro d'août 1876. Nous devons davantage à la valeur de l'écrivain et surtout à ses sympathies pour la France.

Né à Milan en 1811, il quitta cette ville, ses premières études faites, pour suivre les cours de droit à l'Université de Paris, puis revint à Milan. Il subit dans cette ville l'influence de Romagnosi, qui devait déterminer pour toujours la direction de ses recherches et les tendances générales de son esprit. Le vieux maître inspirait à ses disciples de tels sentiments que, quand il mourut, ceux-ci voulurent porter sa bière sur leurs épaules jusqu'à l'église. Ferrari était du nombre. Il avait collaboré avec lui aux *Annales universelles de statistique;* il lui consacra sa première œuvre un peu importante : *la Pensée de Jean-Dominique Romagnosi.* Comme lui, il devait toute sa vie étudier la philosophie de l'histoire du point de vue expérimental.

Le premier travail qu'il entreprit fut une édition de Vico en six volumes, précédée d'une longue introduction : *la Pensée du philosophe napolitain dans ses rapports avec la science de la civilisation,* introduction qui parut deux ans après à Paris et en français sous le titre de : *Vico et l'Italie* (1839). Exilé volontaire en France, il présenta à la Sorbonne deux thèses, l'une sur *L'erreur,* l'autre sur *Les opinions religieuses de Campanella,* et obtint le grade de docteur (1840). Nommé aussitôt professeur de philosophie à la Faculté de Strasbourg, il y ouvrit son cours avec éclat en prenant pour sujet la philosophie de la Renaissance. Mais sa parole mouvementée, d'ailleurs paradoxale et quelque peu provocante, non moins que la hardiesse de ses idées, scandalisa plus d'un auditeur; dénoncé par certains journaux (l'*Univers,* l'*Union catholique*), il fut suspendu. « La chaire était perdue, mais la réputation était faite, dit M. Ferri. Son nom appartenait dès ce moment à la grande publicité : la *Revue des Deux-Mondes* l'acceptait parmi ses collaborateurs, et l'Athénée lui ouvrait à Paris ses salles de conférences. » Quand il rentra dans son pays sous le règne de Victor-Emmanuel, il y fut précédé par une renommée que ses discours

au Parlement et son brillant enseignement à Turin, à Milan, à Florence, à Rome augmentèrent encore. A Rome, en ces dernières années, il avait ouvert un cours libre; mais, partout ailleurs, il fut professeur de l'Etat, bien que député de l'opposition. M. Déprétis, chef du cabinet qui vint au pouvoir après le vote du 18 mars 1876, était son intime ami ; il le nomma sénateur.

Nous avons étudié ici son dernier ouvrage, expression la plus complète de ses idées (voir notre numéro de septembre 1876) ; nous nous bornerons à donner la liste de celles de ses productions que nous n'avons pas nommées ci-dessus. Ce sont : les *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote*, Paris, 1842; — un *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Paris, 1847 ; — *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, *ibid.*, 1849; — *la Filosofia della Rivoluzione*, Capolago, 1851; — *Opuscoli litterarii e politici*, Capolago, 1852 ; — *Histoire des révolutions d'Italie, ou Guelfes et Gibelins*, Paris, 1856-58, en 4 volumes; — *Histoire de la raison d'Etat*, Paris, 1860; — *la Chine et l'Europe, leur histoire et leurs traditions comparées*, Paris, Didier, 1867; — et enfin la *Teoria dei periodi politici*, Milano, 1874, que nous avons fait connaître à nos lecteurs dans ses traits principaux. On voit, par cette liste, que Ferrari a encore écrit en français après son retour en Italie.

A. ESPINAS.

N. Grote. SNOVIDENIA KAK PREDMET NAOUTSCHNAGO ANALISA. — *Les rêves, comme objet d'analyse scientifique.* Kiev, 1878.

M. Grote, professeur de philosophie au Lycée historico-philologique de Niégine, a choisi *les rêves* pour thème de sa thèse inaugurale. Il s'est rendu maître de toute la littérature ancienne et moderne ayant trait à ce sujet et donne dans son travail la synthèse qu'il croit pouvoir en tirer.

La théorie des rêves nous offre trois périodes bien distinctes :

La période *préhistorique*, pendant laquelle les hommes croient à la réalité objective de leurs rêves, — comme les habitants de la Nouvelle-Zélande, qui pensent encore que les choses rêvées existent réellement et ont été vues par l'âme, lorsque, laissant le corps dans sa léthargie impuissante, elle l'abandonne pour visiter d'autres lieux.

La période *symbolique* est celle qui caractérise la civilisation classique : les Grecs estimaient l'art d'expliquer les songes comme un don divin; le moyen âge resta fidèle à ce symbolisme et y ajouta le mysticisme chrétien; cette époque a encore aujourd'hui des représentants parmi les penseurs les plus distingués : Schelling considère les songes comme des révélations de l'âme cosmique; Hartmann les prend pour des manifestations de l'inconscient; l'anthropologiste Perty les définit : les actes magiques de la force commune à toutes les âmes.

Toutes ces manières de voir, dit M. Grote, tendent plus ou moins à

établir un lien mystérieux entre les rêves et des évènements à venir; elles sont absolument *antiscientifiques;* la psychologie scientifique ne doit s'occuper que des rapports des représentations sans ordre constituant les songes avec le passé et le présent, c'est-à-dire analyser les conditions physiologiques du phénomène.

Telle est la période *scientifique* de la théorie des rêves, et le résultat auquel elle conduit est le suivant :

Le sommeil est une prépondérance périodique des fonctions nutritives, reconstitutives, sur les fonctions animales, éminemment destructives par rapport aux tissus qui les desservent. Les rêves sont des irruptions sporadiques de l'activité partielle des organes de la conscience, qui ne sont que rarement réduits à une inactivité complète.

Pour procéder scientifiquement, il faut avant tout accumuler des faits; cela ne manque pas de difficultés quand il s'agit des rêves; cependant, grâce aux travaux de Hildebrandt et de Liébeault, nous pouvons formuler ainsi les traits caractéristiques des rêves : les excitations sensorielles subjectives sont prises pour des réalités, à cause de l'absence du contrôle des sens et de l'intelligence. Les facteurs des rêves sont principalement les réminiscences, les habitudes, les impressions reçues par les sens, et les sensations organiques, qui accompagnent le processus végétal pendant le sommeil, — et de plus la « cérébration inconsciente » ou le travail automatique de certaines parties du cerveau, moins fatiguées ou plus excitées, qui fournissent inopinément des images fantastiques, des combinaisons grotesques de représentations fragmentaires, mêlées au hasard, comme les figures d'un kaléidoscope. Cependant il y a toujours un lien plus ou moins évident entre les idées qui se suivent, parce que le sommeil n'abolit pas les lois de l'association des idées, et que celles-ci continuent à s'évoquer par ressemblance ou par contraste, ou en conformité du rapport réciproque de cause et d'effet, de but et de moyen, — exactement comme cela a lieu chez les aliénés, chez qui certaines parties du cerveau imposent leur activité à la conscience, et l'accaparent si bien qu'elles offusquent les impressions sensorielles objectives, qui pourraient remettre le travail psychique sur la bonne voie. M. Grote se déclare sous ce rapport tout à fait d'accord avec M. Maury, qui considère les rêves comme une forme élémentaire de l'aliénation mentale et nie énergiquement qu'ils soient, comme le pense Volkmann, des révélations du vrai caractère moral de l'individu; ils sont au contraire, selon lui, l'effet d'une activité désordonnée produite par l'épuisement partiel des hémisphères cérébraux et par l'excitation ou la surexcitation de certaines parties des centres corticaux.

Cela posé, M. Grote réfute vigoureusement les derniers restes de la conception symbolique ou prophétique des songes, et exprime l'espoir que bientôt cette étrange manière de voir passera à l'état archéologique, comme l'oracle de Delphes, et cessera d'entraver la liberté de la pensée.

A. H.

Dr E. Reich. Beitræge zur anthropologie und psychologie mit anwendungen auf das Leben der Gesellschaft. Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1877. *(Mémoires d'anthropologie et de psychologie avec applications à la vie de la société.)*

L'auteur du présent ouvrage a, dans l'espace de vingt ans, consacré à la chimie médicale, à l'hygiène, à l'anthropologie, à l'économie politique et sociale, vingt-deux volumes in-8°, représentant un ensemble de dix mille pages; il a donc conquis depuis longtemps le diplôme d'écrivain laborieux. A-t-il obtenu la réputation de philosophe original? Qu'elle existe ou non, cette réputation ne trouverait pas dans les *Beiträge* la justification qui lui manquerait.

Ce nouveau livre est divisé en deux parties : la première, intitulée *les Eléments de la vie de l'âme,* est un manuel de psychologie physiologique, précédé, composé et suivi de généralités ; la seconde, surtout sociologique, est une application des résultats de la première à la morale, à la politique, aux questions de représentation, d'instruction, de conscription et d'enrôlement, aux rêves de démocratie sociale et d'Eglise future.

M. Reich est un de ces néo-positivistes qui cherchent à concilier avec les sentiments religieux de l'humanité les résultats de la science ou plutôt de la vulgarisation contemporaine.

Il a trouvé au fond des ressemblances les plus frappantes que les individus sont toujours différents et que ces différences ne consistent pas dans des rapports grossiers, mais qu'elles reposent sur la chimie la plus délicate. De ces assertions, il conclut d'abord que l'homme a des qualités qui peuvent se fortifier et des défauts qui peuvent s'évanouir, ensuite que l'établissement d'un pouvoir régulateur des différentes activités est indispensable.

Mais ce pouvoir a lui-même besoin d'un idéal. « Le peuple a besoin d'un être suprême, d'une divinité en présence de laquelle il se sente petit et faible, d'une divinité dans laquelle le bien trouve écho et le mal aversion, d'une divinité qui soit partout et oublie la faute devant le repentir. Le peuple a besoin de la croyance dans l'âme, de la foi dans sa durée après la mort, de la foi dans son épuration, dans sa purification. » Comment atteindre à cet idéal par les sciences naturelles?

« L'éther, sur lequel repose le monde visible et invisible, duquel dérivent toutes les formes et dans lequel toutes les formes se dissipent, a tous les attributs de la divinité. L'éther sera dans l'éternité la lumière du sage, le dieu des gens instruits, le père céleste pour le peuple... La perfection possible de l'éther après la désunion de ses éléments formels, après la mort, sera la persistance de l'âme, qui, à la fin de ses transformations purificatrices, voit face à face l'éternelle lumière. La volonté relativement libre du sage discernera le bien du mal... le bien qui est le produit de la santé, le mal qui est le produit de la langueur. »

Nous n'insisterons pas sur ces divagations, dépourvues à la fois de solidité et de beauté : nous sommes convaincus que la platitude commune

à toutes les sectes rationalistes et l'incohérence nécessaire de tous les compromis entre la raison et la foi éloigneront toujours de cette prétendue religion nouvelle et les esprits vraiment scientifiques et les âmes sincèrement religieuses.

C. H.

Ch. Woodruff Shields. — THE FINAL PHILOSOPHY, *or system of perfectible knowledge issuing from the harmony of science and religion.* In-8°, New-York. Scribner Armstrong and C°, 1877.

Ce gros volume de 609 pages est le développement d'un essai publié par l'auteur en 1861, sous le titre de *Philosophia ultima.* Il a pour but de mettre fin au conflit entre la science et religion, et de substituer à la philosophie positive ou de la nescience et à la philosophie absolue ou de l'omniscience une philosophie finale qui réconcilie la science perfectible avec la révélation. On connaît le succès de toutes les tentatives de cette sorte, et ce livre, malgré sa grande érudition (on y trouve environ 1,100 auteurs cités), ne nous paraît pas destiné à atteindre la fin que l'auteur poursuit si intrépidement.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

VIERTELJAHRSSCHRIFT FUER WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE

1878. — 3e livraison.

WINDELBAND : *De l'influence de la volonté sur la pensée.*

C'est la thèse psychologique de Schopenhauer et d'Hartmann que défend et développe ici Windelband, tout en repoussant énergiquement la métaphysique de ces philosophes. Ni la logique de la réflexion, ni les lois de l'association ne suffisent à rendre compte du cours de nos pensées. Nos sentiments, et les penchants ou instincts qu'ils expriment, sont les véritables et tout-puissants moteurs de notre activité intellectuelle. Ces penchants, ces instincts ne sont pas autre chose que la manifestation d'une volonté, inconsciente par essence. C'est dans ce fond inconscient qu'il faut chercher la racine de nos jugements, de nos résolutions. Ce qu'il prouve, c'est l'ignorance où nous sommes, nous-mêmes tout comme les autres, de nos véritables intentions, avant que l'acte nous les ait définitivement révélées; c'est la correspondance qui se remarque entre l'énergie des instincts et celle des affirmations correspondantes, les vérités les plus solidement établies pour l'entendement se trouvant être toujours celles qui sont le plus étroitement associées aux besoins pratiques de la volonté. C'est ce que Fichte, après Kant, a mis en pleine lumière. La philosophie de nos jours n'a qu'à s'inspirer des vues originales de ce profond psychologue.

VAIHINGER : *La loi de développement de nos représentations sur le réel.* La lutte des définitions opposées sur le réel, tel est le spectacle que présente l'histoire de la philosophie. Autant de systèmes, autant de théories sur le réel. Et le mot d'Aristote est profondément vrai : τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Et ce n'est pas seulement la diversité, mais l'antagonisme déclaré des opinions, qui sépare sur ce point les philosophes. Ne sont-elles pas opposées comme le feu et l'eau les doctrines, par exemple, qui soutiennent l'une que la réalité ne réside pas dans ce qui se passe, dans ce qui tombe sous la prise des sens; l'autre qui la place résolûment et ne la veut chercher que dans une substance sans forme et sans nom, ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία. Vaihinger entreprend de ramener à une loi la diversité des conceptions que l'histoire nous pré-

sente sur ce sujet. La pensée part de la sensation, que le positivisme de Hume, de Comte, de Mill et de leurs disciples persiste, à la suite de l'antique Protagoras, à regarder comme l'unique réalité; cherche, avec le vulgaire, à échapper à la mobilité de la sensation par l'hypothèse de substances individuelles, le moi, les choses; s'élève avec Platon jusqu'à la conception de types spécifiques, d'idées qui persistent immortelles à travers la mobilité des êtres changeants et finis; monte encore plus haut avec Spinoza jusqu'à la conception de l'absolu, de l'être indéterminé en qui elle espère voir s'évanouir l'imperfection avec la diversité; et finit par s'apercevoir que sous cet *ens realissimum* elle n'a saisi que la plus vide des abstractions et n'a atteint que le néant.

WEISSENHORN : *Les nouvelles idées sur l'espace et les axiomes géométriques.* L'auteur continue son intéressante discussion des thèses de Riemann et d'Helmholtz. Il soutient avec Kant le caractère essentiellement intuitif des conceptions mathématiques, et ne voit que des abstractions logiques, sans rapport avec la réalité empirique, dans les hypothèses de la géométrie non-euclidienne.

HORWICZ : *Examen du livre de Léon Dumont : Le plaisir et la douleur.* Bornons-nous à citer la conclusion de l'étude consciencieuse et approfondie que Horwicz consacre à cet important ouvrage de notre regrettable ami; la *Revue* s'en est déjà souvent occupé. « Ce livre con- « tient un grand nombre d'observations justes et neuves, de vues origi- « nales qui lui assurent une valeur durable et en font une des conquêtes « les plus incontestables de la psychologie scientifique. »

WUNDT : *Examen d'un essai de Kussmaul sur les troubles du langage.* Paru dans le *Dictionnaire de pathologie et de thérapeutique* de Ziemssen (Leipzig, 1877). Wundt fait le plus grand éloge de cette étude de Kussmaul, qu'il n'hésite pas à présenter comme un modèle de monographie psychologique. La science du physiologiste, l'expérience du clinicien, l'érudition du linguiste, le tact du psychologue, tout s'y trouve réuni. Toutes les fois qu'il le peut, l'auteur éclaire l'analyse des troubles pathologiques par l'étude des phénomènes de la vie normale. « Nous voyons ici la faculté du langage décomposée sous nos « yeux en ses éléments simples. Aucun psychologue n'avait soupçonné « jusqu'ici que la parole et l'écriture, qui semblent si étroitement asso- « ciées, sont si entièrement séparables l'une de l'autre; que l'un de ces « sytèmes de signes peut être entièremeut supprimé pour l'esprit, pen- « dant que l'autre persiste encore. Combien de faits d'expérience quo- « tidienne, et qui passent inaperçus, reçoivent une lumière inattendue « de l'observation pathologique, qui nous les représente seulement plus « accusés. »

4e livraison.

Schneider : *Pourquoi remarquons-nous plus facilement les objets qui sont légèrement en mouvement que ceux qui demeurent immobiles?*

L'auteur emprunte à l'observation de l'homme et des animaux les faits qui justifient son observation; c'est aux théories psycho-physiques de Weber et surtout de Fechner qu'il en demande l'explication. « S'il « s'agit, par exemple, de remarquer une ombre faible, tout dépend du « rapport des deux intensités de lumière, et il n'est question que de la « perception d'une différence. Les recherches classiques de Fechner « ont mis ces rapports en une telle lumière, qu'il est inutile d'y insister. « Plus donc est grande la différence relative des deux intensités, plus « aussi l'ombre est apparente; moins cette différence est sensible, « moins la perception de l'ombre est facile. Quand les parties du corps « demeurent en repos, on ne perçoit qu'une différence d'intensité simul- « tanée; si elles sont en mouvement, la différence d'intensité devient « successive, en même temps que la différence simultanée persiste. La « différence se manifeste donc nécessairement sous une double forme, « et, puisqu'elle est perçue sous chacune d'elles, la conscience la saisit « comme si elle était deux fois plus sensible. »

Vaihinger : *La loi de développement de nos représentations du réel* (2e article). Aux systèmes énumérés précédemment et dont les représentants dans l'histoire sont assez connus, s'opposent assez bien ceux qui séparent les sensations du sujet et les transportent aux objets, comme le réalisme naïf; ou qui, dans les objets, distinguent et dérivent les qualités secondes des premières, et ne voient dans la réalité que des corpuscules différant seulement par l'étendue, la forme, la densité, etc.; ou enfin qui réduisent les corps à des atomes sans étendue, sans qualité, absolument simples, que rien ne distingue du néant. Il est également impossible, quel que soit celui de ces systèmes que l'on adopte, de faire sortir l'explication de la réalité concrète d'une hypothèse abstraite. « Le réel ne doit être cherché ni dans l'absolu ni dans les « atomes, mais dans les faits de l'expérience pure. » Après Locke, Hume et Kant, il est temps de renoncer à prendre le système de nos concepts pour le système des choses. Ni les atomes ni les idées n'expliquent la réalité : non pas qu'il faille méconnaître la valeur pratique, morale des secondes, la valeur scientifique des premiers. Lorsqu'il s'agit d'expliquer la réalité, la philosophie vraiment scientifique ne connaît que les données de la sensation : elle est positiviste.

Weissenhorn : *Des nouvelles théories sur l'espace et les axiomes géométriques* (3e et dernier article). L'auteur continue de défendre

contre les partisans de la géométrie à n dimensions les principes de l'esthétique kantienne. « Y a-t-il, dit Kant, d'autres formes d'intuition que le temps et l'espace, d'autres formes d'entendement que les formes de la pensée discursive ou de la connaissance par concepts? Lors même qu'il en existerait, nous ne pourrions en aucune façon les concevoir et les faire entendre aux autres; et le pourrions-nous, elles ne seraient d'aucun usage pour la connaissance expérimentale, le seule mode de connaissance par lequel les objets nous soient *donnés*... L'entendement n'a à exercer son activité synthétique que sur ce qui lui est donné. » Je ne vois pas, dit l'auteur, ce que l'on pourrait ajouter à ces décisives paroles du grand philosophe. Nous avons déjà bien assez à faire de pénétrer la nature du monde dans lequel nous vivons, de l'espace où nous nous mouvons. A quoi bon nous fatiguer à scruter les mystères d'un espace, d'un monde tout à fait imaginaires?

AVENARIUS : *La question de la philosophie scientifique* (2e article). Le directeur de la *Revue* poursuit dans ce nouvel article, et annonce qu'il achèvera dans un troisième et dernier, la réfutation détaillée et étendue des objections dirigées par Ulrici contre les principes et les tendances de la *Vierteljahrsschrift*. Les lecteurs connaissent les adversaires et les doctrines en présence : nous croyons inutile d'entrer dans le détail de la discussion.

PAULSEN : *Examen de l'édition publiée par Benno Erdmann et enrichie d'un commentaire historique des* Prolégomènes de Kant à toute métaphysique future.

Paulsen rend justice à la riche érudition du commentaire que Benno Erdmann a joint à cette édition du texte des *Prolégomènes*. Mais il maintient contre lui les conclusions de ses propres travaux, en particulier de son *Essai sur l'histoire du développement de la théorie kantienne de la connaissance*, 1875. Erdmann prétend que le but de la déduction transcendantale des catégories est la justification de l'empirisme; Paulsen maintient que Kant s'y propose expressément d'établir un rationalisme nouveau, à égale distance du dogmatisme de l'ancienne école et du scepticisme de Berkeley et de Hume. Erdmann croit, en se fondant sur les indications de la célèbre lettre à Marcus Herz, qu'il faut reculer jusqu'à 1772 l'éveil du génie critique et la transformation définitive de la pensée de Kant; Paulsen soutient que cette évolution date de 1769, et que la dissertation inaugurale de 1870 en contient le premier et décisif témoignage. Nous avouons, par notre compte, nous rallier à l'opinion de Paulsen. Quoi qu'il en soit, l'étude de Benno Erdmann, comme ses autres écrits, fait honneur à la sagacité critique du jeune auteur et mérite de tenir une place importante parmi les récentes productions de ce que l'on appelle en Allemagne la littérature kantienne.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

SCHMITZ-DUMONT. *Die mathematischen Elemente der Erkenntniss theorie.* Berlin, Duncker (Heymons). In-8°.

A. HORWICZ. *Moralische Briefe.* In-12. Madgeburg, Faber.

E. REICH. *Athenæum: Entwurf einer freien Universität und reformirenden Gesellschaft.* Braunschweig, Wieweg.

S. A. BYCK. *Die Physiologie des Schönen.* In-8°. Leipzig. Moritz Schäfer.

F. HARMS. *Die Formen der Ethik.* In-4°. Dümmler (extrait des Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin). 1878.

DUBOC (Julien). *Reben und Ranken.* Halle. H. Gesenius. In-8°. 1879.

Pessimisten-Brevier von einem Geweihten (*Extractum vitæ*). In-18. Berlin. Grieben. 1879.

JELLINEK. *Die socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe.* Wien, Holder. In-8°.

A. M. CLAIREFOND. *Une nouvelle explication de l'A, B, C : étude physiologique sur les origines du langage.* Moulins. In-8°. Imp. Desrosiers.

G. TREZZA. *Confessioni d'un Scettico.* In-18. Drucker e Tedeschi, Verona.

MILOSLAVSKAGO. *Typui sovremennoï philosofskoï muisli v'Germanii.* Kazan. 1878. In-12.

Nous venons de recevoir un nouvel ouvrage de M. E. de HARTMANN qui ne contient pas moins de 900 pages grand in-8° ; il a pour titre *Phänomenologie der sittlichen Bewusstseins : prolegomena zu jeder künftigen Ethik* (Phénoménologie de la conscience morale : prolégomènes à toute éthique future). Berlin, Duncker. Nous en parlerons prochainement.

Dans l'article de M. WUNDT *sur la* **Théorie des signes locaux**, *il y a lieu de corriger les fautes typographiques suivantes :*

Page 225, ligne 5 en remontant, au lieu de a, b, c, d, lisez a', b', c', d'.
Page 227, ligne 3, au lieu de $\frac{0}{\overline{0}}$ ou 0, lisez $\frac{0}{0}$ ou ${}_0{}^0$.
» ligne 26, au lieu de *tact*, lisez *son*.
Page 228, ligne 21, au lieu de *de même espèce*, lisez *d'espèces différentes*.
Page 230, ligne 17, au lieu de *tandis qu'ils*, lisez *tandis que les autres*.
» ligne 8 en remontant, au lieu de μ et γ_n, lisez μ et φ_n.
Page 231, ligne 15 en remontant, au lieu de *angle droit*, lisez *rectangle*.
» ligne 13 en remontant, au lieu de $e\mu x$, $e\varphi_n$, x_n, lisez $e\mu x \,.\, e\mu_n x_n$.
» lignes 7 et 6 en remontant, au lieu de $e\mu x$, $e\varphi_n x_n$, $e\varphi_r x_n$, lisez $e\mu x \,.\, e\varphi_n x_n \,.\, e\varphi_r x_n$.
» ligne 2 en remontant, au lieu de $+$, lisez Σ.

Le propriétaire-gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

Coulommiers. — Typ. PAUL BRODARD.

LA
LOGIQUE DE LA SCIENCE

PREMIÈRE PARTIE

Comment se fixe la croyance

I

On se soucie peu généralement d'étudier la logique, car chacun se considère comme suffisamment versé déjà dans l'art de raisonner. Mais il est à remarquer qu'on n'applique cette satisfaction qu'à son propre raisonnement sans l'étendre à celui des autres.

Le pouvoir de tirer des conséquences des prémisses est de toutes nos facultés celle à la pleine possession de laquelle nous atteignons en dernier lieu, car c'est moins un don naturel qu'un art long et difficile. L'histoire du raisonnement fournirait le sujet d'un grand ouvrage. Au moyen âge, les scolastiques, suivant l'exemple des Romains, firent de la logique, après la grammaire, le premier sujet des études d'un enfant, comme étant très-facile. Elle l'était de la façon qu'ils la comprenaient. Le principe fondamental était, selon eux, que toute connaissance a pour base l'autorité ou la raison. Mais tout ce qui est déduit par la raison repose en fin de compte sur des prémisses émanant de l'autorité. Par conséquent, dès qu'un jeune homme était rompu aux procédés du syllogisme, son arsenal intellectuel passait pour complet.

Roger Bacon, ce remarquable génie qui, au milieu du XIIIe siècle, eut presque l'esprit scientifique, n'apercevait dans la conception scolastique du raisonnement qu'un obstacle à la vérité. Il voyait que seule l'expérience apprend quelque chose. Pour nous, c'est là une proposition qui semble facilement intelligible, parce que les générations passées nous ont légué une notion exacte de l'expé-

rience. A Bacon, elle paraissait aussi parfaitement claire, parce que ses difficultés ne s'étaient pas encore dévoilées. De tous les genres d'expériences, le meilleur, pensait-il, était une intuition, une lumière intime qui apprend sur la nature bien des choses que les sens ne pourraient jamais découvrir : par exemple, la transmutation des espèces.

Quatre siècles plus tard, l'autre Bacon, le plus célèbre, dans le premier livre du *Novum Organum*, donnait sa définition si claire de l'expérience, comme d'un procédé qui doit rester ouvert à la vérification et au contrôle. Toutefois, si supérieure aux idées plus anciennes que soit la définition de lord Bacon, le lecteur moderne, qui ne s'extasie pas devant sa hautaine éloquence, est surtout frappé de l'insuffisance de ses vues sur la méthode scientifique. Il suffirait de faire quelques grosses expériences, d'en résumer les résultats suivant certaines formes déterminées, de les effectuer selon la règle en écartant tout ce qui est prouvé faux et acceptant l'hypothèse qui subsiste seule après cela ; de cette façon, la science de la nature serait complète au bout de peu d'années. Quelle doctrine ! « Il a écrit sur la science en grand chancelier, » a-t-on dit. Cette remarque est vraie.

Les premiers savants, Kopernik, Tycho-Brahé, Képler, Galilée et Gilbert, eurent des méthodes plus semblables à celles des modernes. Képler entreprit de tracer la courbe des positions de Mars [1]. Le plus grand service qu'il ait rendu à la science a été de prémunir l'esprit humain de cette idée : que c'était ainsi qu'il fallait agir si l'on voulait faire avancer l'astronomie ; qu'on ne devait pas se contenter de rechercher si tel système d'épicycles était meilleur que tel autre, mais qu'il fallait s'appuyer sur des chiffres et trouver ce que la courbe cherchée était en réalité. Il y parvint en déployant une énergie et un courage incomparables, s'attardant longuement, et d'une manière, pour nous, inconcevable, d'hypothèses en hypothèses irrationnelles, jusqu'à ce qu'après en avoir épuisé vingt et une, et simplement parce qu'il était à bout d'invention, il tomba sur l'orbite qu'un esprit bien pourvu des armes de la logique moderne aurait essayé presque tout d'abord.

C'est ainsi que tout ouvrage scientifique assez important pour vivre dans la mémoire de quelques générations témoigne de ce qu'il y avait de défectueux dans l'art de raisonner, à l'époque où il fut écrit, et chaque pas en avant fait dans la science a été un enseignement dans la logique. C'est ce qui eut lieu quand Lavoisier et

1. Cela n'est pas tout à fait exact, mais l'est autant qu'il se peut faire en peu de mots.

ses contemporains entreprirent l'étude de la chimie. La vieille maxime des chimistes avait été : « *Lege*, *lege*, *lege*, *labora*, *ora*, *et relege*. » La méthode de Lavoisier ne fut pas de lire et de prier, ni de rêver que quelque opération chimique longue et compliquée aurait un certain effet; de l'exécuter avec une patience désespérante; puis, après un insuccès inévitable, de rêver qu'avec quelque modification on obtiendrait un autre résultat; puis de publier le dernier rêve comme réalité. Sa méthode était de transporter son esprit dans son laboratoire et de faire de ses alambics et de ses cornues des instruments de travail intellectuel. Il faisait concevoir d'une façon nouvelle le raisonnement comme une opération qui devait se faire les yeux ouverts, en maniant des objets réels au lieu de mots et de chimères.

La controverse sur le darwinisme est de même en grande partie une question de logique. Darwin a proposé d'appliquer la méthode statistique à la biologie. C'est ce qu'on a fait dans une science fort différente pour la théorie des gaz. Sans pouvoir dire ce que serait le mouvement de telle molécule particulière d'un gaz, dans une certaine hypothèse sur la constitution de cette classe de corps, Clausius et Maxwell ont cependant pu, par l'application de la théorie des probabilités, prédire qu'en moyenne telle ou telle proportion de molécules acquerrait dans des circonstances données telles ou telles vitesses, que dans chaque seconde se produirait tel et tel nombre de collisions, etc. De ces données, ils ont pu déduire certaines propriétés des gaz, spécialement en ce qui touche à leurs relations caloriques. C'est ainsi que Darwin, sans pouvoir dire quels seraient sur un individu quelconque les effets de la variation et de la sélection naturelle, démontre qu'à la longue ces lois adapteront les animaux à leur milieu. Les formes animales existantes sont-elles ou non dues à l'action de ces lois? quelle place doit-on donner à cette théorie? Tout cela forme le sujet d'une controverse dans laquelle les questions de fait et les questions de logique s'entremêlent d'une singulière façon.

II

Le but du raisonnement est de découvrir par l'examen de ce qu'on sait déjà quelque autre chose qu'on ne sait pas encore. Par conséquent, le raisonnement est bon s'il est tel qu'il puisse donner une conclusion vraie tirée de prémisses vraies; autrement, il ne vaut rien. Sa validité est donc ainsi purement une question de fait et non

d'idée. A étant les prémisses, et B la conclusion, la question consiste à savoir si ces faits sont réellement dans un rapport tel, que si A est, B est. Si oui, l'inférence est juste; si non, non. La question n'est pas du tout de savoir si, les prémisses étant acceptées par l'esprit, nous avons une propension à accepter aussi la conclusion. Il est vrai qu'en général nous raisonnons juste naturellement. Mais ceci n'est logiquement qu'un accident. Une conclusion vraie resterait vraie si nous n'avions aucune propension à l'accepter, et la fausse resterait fausse, bien que nous ne pussions résister à la tendance d'y croire.

Certainement, l'homme est, somme toute, un être logique; mais il ne l'est pas complètement. Par exemple, nous sommes pour la plupart portés à la confiance et à l'espoir, plus que la logique ne nous y autoriserait. Nous semblons faits de telle sorte que, en l'absence de tout fait sur lequel nous appuyer, nous sommes heureux et satisfaits de nous-mêmes; en sorte que l'expérience a pour effet de contredire sans cesse nos espérances et nos aspirations. Cependant l'application de ce correctif durant toute une vie ne déracine pas ordinairement cette disposition à la confiance. Quand l'espoir n'est entamé par aucune expérience, il est vraisemblable que cet optimisme est extravagant. L'esprit de logique dans les choses pratiques est une des plus utiles qualités que puisse posséder un être vivant, et peut, par conséquent, être un résultat de l'action de la sélection naturelle. Mais, les choses pratiques mises à part, il est probablement plus avantageux à l'être vivant d'avoir l'esprit plein de visions agréables et encourageantes, quelle qu'en soit d'ailleurs la vérité. Donc, sur les sujets non pratiques, la sélection naturelle peut produire une tendance d'esprit décevante.

Ce qui nous détermine à tirer de prémisses données une conséquence plutôt qu'une autre est une certaine habitude d'esprit, soit constitutionnelle, soit acquise. Cette habitude d'esprit est bonne ou ne l'est pas, suivant qu'elle porte ou non à tirer des conclusions vraies de prémisses vraies. Une inférence est considérée comme bonne ou mauvaise, non point d'après la vérité ou la fausseté de ses conclusions dans un cas spécial, mais suivant que l'habitude d'esprit qui la détermine est ou non de nature à donner en général des conclusions vraies. L'habitude particulière d'esprit qui conduit à telle ou telle inférence peut se formuler en une proposition dont la vérité dépend de la validité des inférences déterminées par cette habitude d'esprit. Une semblable formule est appelée *principe directeur* d'inférence. Supposons, par exemple, qu'on observe qu'un disque de cuivre en rotation vient promptement à s'arrêter quand

on le place entre les deux pôles d'un aimant et que nous inférions que ceci arrivera à tous les disques de cuivre. Le principe directeur est ici que ce qui est vrai d'un morceau de cuivre est vrai d'un autre. Ce principe directeur serait plus valide appliqué au cuivre qu'à toute autre substance, le bronze par exemple.

On pourrait faire un livre pour relever les plus importants de ces principes directeurs du raisonnement. Ce livre, nous l'avouons, ne serait peut-être d'aucune utilité aux personnes dont toutes les pensées sont tournées vers les choses pratiques et dont l'activité se déploie dans des sentiers tout à fait battus. Les problèmes qui s'offrent à de tels esprits sont affaires de routine qu'on a, une fois pour toutes, appris à traiter en apprenant sa profession. Mais qu'un homme s'aventure sur un terrain qui ne lui est pas familier ou sur lequel les résultats de ses raisonnements ne sont pas sans cesse corrigés par l'expérience, l'histoire tout entière montre que la plus virile intelligence sera souvent désorientée et gaspillera ses efforts dans des directions qui ne la rapprocheront pas du but, qui même l'entraîneront d'un côté tout opposé. C'est comme un navire en pleine mer et à bord duquel personne ne connaît les règles de la navigation. En pareil cas, une étude sommaire des principes directeurs du raisonnement serait certainement utile.

Le sujet, toutefois, pourrait à peine se traiter s'il n'était d'abord limité, car presque tout fait peut servir de principe directeur. Mais les faits se trouveront être divisés en deux classes : l'une comprend tous ceux qui sont absolument essentiels comme principes directeurs; l'autre renferme tous ceux qui offrent un autre genre quelconque d'intérêt comme objet d'investigation. Cette distinction existe entre les faits qui sont nécessairement considérés comme admis lorsqu'on demande si certaine conclusion découle de certaines prémisses, et ceux dont l'existence n'est pas impliquée par cette question. Un instant de réflexion fera voir qu'une certaine catégorie de faits est admise dès qu'on pose cette question logique. Il est implicitement entendu, par exemple, qu'il existe des états d'esprit tels que le doute et la croyance; que le passage est possible de l'un à l'autre, l'objet de la pensée restant le même, et que cette transition est soumise à des règles qui gouvernent toutes les intelligences. Comme ce sont là des faits que nous devons déjà connaître, avant de pouvoir posséder la moindre conception claire du raisonnement, on ne peut supposer qu'il puisse y avoir encore grand intérêt à en rechercher l'exactitude et la fausseté. D'autre part, il est facile de croire que les règles les plus essentielles du raisonnement sont celles qui se déduisent de la notion même de ce procédé, et, tant que le raisonnement s'y

conformera, il est certain que, pour le moins, il ne tirera point des conclusions fausses de prémisses vraies. En réalité, l'importance des faits qu'on peut déduire des postulats impliqués dans une question logique se trouve être plus grande qu'on ne l'eût supposé, et cela pour des raisons qu'il est difficile de faire voir au début de notre étude. La seule que je me bornerai à mentionner est que des concepts qui sont en réalité des produits d'une opération de logique, sans qu'ils paraissent tels au premier abord, se mêlent à nos pensées ordinaires et causent fréquemment de grandes confusions. C'est ce qui a lieu, par exemple, avec le concept de qualité. Une qualité prise en elle-même n'est jamais connue par l'observation. On peut voir qu'un objet est bleu ou vert, mais la qualité *bleu* ou la qualité *vert* ne sont point choses qu'on voit, ce sont les produits d'une opération de logique. La vérité est que le sens commun, c'est-à-dire la pensée quand elle commence à s'élever au-dessus du niveau de la pratique étroite, est profondément imprégné de cette fâcheuse qualité logique à laquelle on applique communément le nom d'esprit métaphysique. Rien ne peut l'en débarrasser, sinon une bonne discipline logique.

III

On reconnaît en général la différence entre faire une question et prononcer un jugement, car il y a dissemblance entre le sentiment de douter et celui de croire.

Mais ce n'est pas là seulement ce qui distingue le doute de la croyance. Il existe une différence pratique. Nos croyances guident nos désirs et règlent nos actes. Les Assassins (Hatchichins) ou sectateurs du Vieux de la Montagne couraient à la mort au moindre commandement, car ils croyaient que l'obéissance à leur chef leur assurerait l'éternelle félicité. S'ils en avaient douté, ils n'eussent pas agi comme ils le faisaient. Il en est ainsi de toute croyance, en proportion de son intensité. Le sentiment de croyance est une indication plus ou moins sûre, qui s'est enracinée en nous, une habitude d'esprit qui déterminera nos actions. Le doute n'a jamais un tel effet.

Il ne faut pas non plus négliger un troisième point de différence. Le doute est un état de malaise et de mécontentement dont on s'efforce de sortir pour atteindre l'état de croyance. Celui-ci est un état de calme et de satisfaction qu'on ne veut pas abandonner ni changer pour adopter une autre croyance[1]. Au contraire, on

1. Je ne parle point des effets secondaires produits dans certaines circonstances par l'intervention d'autres mobiles.

s'attache avec ténacité non-seulement à croire, mais à croire précisément ce qu'on croit.

Ainsi, le doute et la croyance produisent tous deux sur nous des effets positifs, quoique fort différents. La croyance ne nous fait pas agir de suite, mais produit en nous des propositions telles que nous agirons de certaine façon lorsque l'occasion se présentera. Le doute n'a pas le moindre effet de ce genre, mais il nous excite à agir jusqu'à ce qu'il ait été détruit. Cela rappelle l'irritation d'un nerf et l'action réflexe qui en est le résultat. Pour trouver dans le fonctionnement du système nerveux quelque chose d'analogue à l'effet de la croyance, il faut prendre ce qu'on appelle les associations nerveuses : par exemple, l'habitude nerveuse par suite de laquelle l'odeur d'une pêche fait venir l'eau à la bouche.

IV

L'irritation produite par le doute nous pousse à faire des efforts pour atteindre l'état de croyance. Je nommerai cette série d'efforts *recherche*, tout en reconnaissant que parfois ce nom n'est pas absolument convenable pour ce qu'il veut désigner.

L'irritation du doute est le seul mobile qui nous fasse lutter pour arriver à la croyance. Il vaut certainement mieux pour nous que nos croyances soient telles, qu'elles puissent vraiment diriger nos actions de façon à satisfaire nos désirs. Cette réflexion nous fera rejeter toute croyance qui ne nous semblera pas de nature à assurer ce résultat. La lutte commence avec le doute et finit avec lui. Donc, le seul but de la *recherche* est d'établir une opinion. On peut croire que ce n'est pas assez pour nous, et que nous cherchons non pas seulement une opinion, mais une opinion vraie. Qu'on soumette cette illusion à l'examen, on verra qu'elle est sans fondement. Sitôt qu'on atteint une ferme croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, on est entièrement satisfait. Il est clair que rien hors de la sphère de nos connaissances ne peut être l'objet de nos investigations, car ce que n'atteint pas notre esprit ne peut être un motif d'effort intellectuel. Ce qu'on peut tout au plus soutenir, c'est que nous cherchons une croyance *que nous pensons vraie.* Mais nous pensons que chacune de nos croyances est vraie, et le dire est réellement une pure tautologie.

Il est fort important d'établir que le seul but de la *recherche* est de fixer son opinion. Cela fait d'un seul coup disparaître quelques conceptions de la preuve, vagues et erronées. On peut noter ici quelques-unes de ces conceptions :

1° Quelques philosophes ont imaginé que, pour entamer une *recherche*, il suffisait de formuler une question ou de la coucher par écrit. Ils ont même recommandé de commencer l'étude en mettant tout en question. Mais le seul fait de donner à une proposition la forme interrogative n'excite pas l'esprit à la lutte pour la croyance. Il doit y avoir doute réel et vivant; sans quoi toute discussion est oiseuse.

2° C'est une idée commune qu'une démonstration doit se poser sur des propositions irréductibles et absolument indubitables. Ces propositions sont, pour une certaine école des principes premiers universels, pour une autre des sensations premières. En réalité, une *recherche*, pour avoir ce résultat complètement satisfaisant appelé démonstration, n'a qu'à partir de propositions à l'abri de tout doute actuel. Si les prémisses n'inspirent bien réellement aucun doute, elles ne sauraient être plus satisfaisantes.

3° Il est des gens qui aiment à discuter un point dont tout le monde est convaincu. Mais cela ne peut mener plus loin. Le doute cessant, l'activité intellectuelle au sujet de la question examinée prend fin. Si elle continuait, elle serait sans but.

V

Si l'unique objet de la recherche est de fixer une opinion, et si la croyance est une espèce d'habitude, pourquoi n'atteindrait-on pas le but désiré, en acceptant comme réponse à une question tout ce qu'il nous plaira d'imaginer, en se le répétant, en insistant sur tout ce qui peut conduire à la croyance, et en s'exerçant à écarter avec haine et dédain tout ce qui pourrait la troubler? Cette méthode simple et sans détours est en réalité celle de bien des gens. Je me souviens qu'on me pressait un jour de ne pas lire certain journal, de crainte que mes opinions sur le libre échange n'en fussent modifiées; ou, comme on s'exprimait, « de crainte que je ne me laisse abuser par ses sophismes et ses inexactitudes. » — « Vous n'êtes pas, me disait-on, spécialement versé dans l'économie politique; vous pouvez donc, sur ce sujet, être aisément déçu par des arguments fallacieux. Vous pouvez, en lisant cette feuille, vous laisser entraîner aux doctrines protectionnistes. Vous admettez que la doctrine du libre échange est la vraie, et vous ne voudriez pas croire ce qui n'est pas vrai. » J'ai vu souvent adopter ce système de propos délibéré; plus souvent encore, une aversion instinctive contre l'état d'indécision, s'accroissant jusqu'à devenir une vague terreur du

doute, fait qu'on s'attache convulsivement aux idées qui sont présentes dans le moment. On sent que, si l'on peut seulement se maintenir sans broncher dans sa croyance, on aura tout lieu d'être satisfait, car on ne peut nier qu'une foi robuste et inébranlable ne procure une grande paix d'esprit. Cela peut, il est vrai, produire de pernicieux effets, comme si par exemple on persistait à croire avec quelques fous que le feu ne vous brûlera pas ou qu'on sera damné pour l'éternité, si l'on ingurgite les aliments autrement qu'à l'aide d'une sonde œsophagienne. Mais alors, l'homme qui suit cette méthode n'admettra pas que les inconvénients en surpassent les avantages. « Je reste fermement attaché à la vérité, dira-t-il, et la vérité est toujours salutaire. »

Dans beaucoup de cas, il peut très-bien se faire que le plaisir puisé dans le calme de la foi contrebalance, et au delà, tous les inconvénients qui résultent de son caractère décevant. Ainsi, quand il serait vrai que la mort est l'anéantissement, si l'on croit qu'on ira certainement droit au ciel, pourvu qu'on ait accompli certaines pratiques simples, on a un plaisir peu coûteux, que ne suivra pas le moindre désappointement. Des considérations de ce genre semblent avoir une grande influence sur beaucoup de personnes dans les matières religieuses, car souvent on entend dire : Oh ! je ne puis croire telle et telle chose, car je serais damné si je la croyais. L'autruche, lorsqu'elle enfonce la tête dans le sable à l'approche du danger, tient vraisemblablement la conduite qui la rend la plus heureuse. Elle ne voit plus le danger et se dit tranquillement qu'il n'y en a pas, et, si elle est parfaitement sûre qu'il n'y a pas de danger, pourquoi lèverait-elle la tête pour voir ? Un homme peut parcourir la vie en détournant systématiquement ses regards de tout ce qui pourrait amener un changement dans ses opinions, et pourvu seulement qu'il réussisse, — prenant, comme il le fait, pour base de sa méthode deux lois psychologiques fondamentales, — je ne vois pas ce qu'on peut dire contre sa façon d'agir. Ce serait une présomption impertinente d'objecter que son procédé est irrationnel, car cela revient simplement à dire que sa méthode pour fixer la croyance n'est pas la nôtre. Il ne se propose pas d'être rationnel, et, de fait, il parlera souvent avec dédain de la faiblesse et des erreurs de la raison humaine. Laissez-le donc penser comme il lui convient.

Cette méthode pour fixer la croyance, qu'on peut appeler *méthode de ténacité*, ne pourra s'appliquer constamment dans la pratique ; elle a contre elle les instincts sociaux. L'homme qui l'aura adoptée s'apercevra que d'autres hommes pensent autrement que lui, et, dans un

moment de bon sens, il lui viendra à l'esprit que les opinions d'autrui sont aussi valables que les siennes; et cela ébranlera sa confiance en ce qu'il croit.

La conception que la pensée ou le sentiment d'un autre peuvent valoir la nôtre est certainement un progrès nouveau et très-important. Elle naît d'un instinct trop fort pour être étouffée chez l'homme, sans danger de destruction pour l'espèce. A moins de vivre en ermite, on influera nécessairement sur les opinions les uns des autres. De cette façon, le problème se ramène à savoir comment se fixe la croyance, non pas seulement chez l'individu, mais dans la société.

Qu'on substitue la volonté de l'Etat à celle de l'individu; qu'on crée des institutions ayant pour objet de maintenir les doctrines orthodoxes présentes à l'esprit des peuples, de les rappeler continuellement et de les enseigner à la jeunesse; que la loi ait en même temps le pouvoir d'empêcher l'enseignement, l'apologie ou l'expression des doctrines contraires; qu'on écarte toutes les causes qui puissent faire appréhender un changement d'idées; qu'on maintienne les hommes dans l'ignorance, de peur qu'ils n'apprennent d'une façon quelconque à penser autrement; qu'on enrôle leurs passions de manière à leur faire considérer avec haine et avec horreur toute opinion personnelle ou sortant de l'ornière commune; qu'on réduise au silence par la terreur ceux qui rejettent la croyance d'Etat; que le peuple les chasse et les conspue, ou qu'une inquisition scrute la façon de penser des suspects, et, lorsqu'ils sont trouvés infectés de croyances interdites, qu'ils subissent un châtiment signalé. Si l'on ne pouvait arriver autrement à une complète uniformité, un massacre général de tous ceux qui pensent d'une certaine façon serait, et a été, un moyen fort efficace d'enraciner une opinion dans un pays. Si le pouvoir manque pour agir ainsi, qu'on dresse une liste d'opinions auxquelles ne puisse adhérer aucun homme ayant la moindre indépendance d'esprit, et qu'on mette les fidèles en demeure d'accepter toutes ces propositions, afin de les soustraire autant que possible à l'influence du reste du monde.

Cette méthode a depuis les temps les plus reculés fourni l'un des principaux moyens de maintenir l'orthodoxie des doctrines théologiques et politiques et de leur conserver un caractère catholique ou universelle. A Rome en particulier, on l'a pratiquée du temps de Numa Pompilius à celui de Léon XIII. C'est le plus complet exemple qu'en offre l'histoire; mais, partout où il y a eu un sacerdoce, cette méthode a été plus ou moins appliquée. Partout où il existe une aristocratie ou une association quelconque d'une classe dont les intérêts ont ou

sont supposés avoir pour base certaines maximes, on rencontrera nécessairement des traces de cette politique, produit naturel d'un instinct social.

Ce système est toujours accompagné de cruautés, qui, lorsqu'on l'applique avec persistance, deviennent des atrocités de la plus horrible sorte aux yeux de tout homme raisonnable. Cette conséquence ne doit pas surprendre, car le ministre d'une société ne se sent pas le droit de sacrifier à la pitié les intérêts de cette société, comme il pourrait sacrifier ses intérêts particuliers. La sympathie et l'instinct de société peuvent ainsi naturellement produire un pouvoir absolument impitoyable.

Quand on juge cette méthode de fixer la croyance, qu'on peut appeler la *méthode d'autorité*, il faut tout d'abord lui reconnaître une immense supériorité intellectuelle et morale sur la méthode de ténacité. Le succès en est proportionnellement plus grand, et de fait elle a mainte et mainte fois produit les plus majestueux résultats. Même les amoncellements de pierres qu'elle a fait entasser à Siam, en Egypte, en Europe ont souvent une sublimité que surpassent à peine les plus grandes œuvres de la nature. A part les époques géologiques, il n'est point de périodes de temps aussi vastes que celles qu'ont parcourues plusieurs de ces croyances organisées. En y regardant de près, on verra qu'il n'en est pas dont les dogmes soient toujours demeurés les mêmes. Mais le changement y est si lent et si imperceptible, pendant la durée d'une vie humaine, que la croyance individuelle reste presque absolument fixe. Pour la grande masse des hommes, il n'y a peut-être pas de méthode meilleure. Si leur plus haute capacité est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves.

Toutefois, nul système ne peut embrasser la réglementation des opinions sur tout sujet. On ne peut s'occuper que des plus importants; sur les autres, il faut abandonner l'esprit humain à l'action des causes naturelles. Cette imperfection du système ne sera pas une cause de faiblesse aussi longtemps que les opinions ne réagiront pas les unes sur les autres, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on ne saura point additionner deux et deux. Mais, dans les Etats les plus soumis au joug sacerdotal, se rencontrent des individus qui ont dépassé ce niveau. Ces hommes ont une sorte d'instinct social plus large; ils voient que les hommes en d'autres pays et dans d'autres temps ont professé des doctrines fort différentes de celles qu'ils ont eux-mêmes été élevés à croire. Ils ne peuvent s'empêcher de remarquer que c'est par hasard qu'ils ont été instruits comme ils le sont et qu'ils ont

vécu au milieu des institutions et des sociétés qui les entourent, ce qui les a fait croire comme ils croient et non pas fort différemment. Leur bonne foi ne peut échapper à cette réflexion qu'il n'y a pas de raison pour estimer leur manière de voir à plus haut prix que celle d'autres nations et d'autres siècles ; et ceci fait naître des doutes dans leur esprit.

Ils apercevront ensuite qu'ils doivent nourrir des doutes semblables sur toute croyance qui semble déterminée soit par leur fantaisie propre, soit par la fantaisie de ceux qui furent les créatures des opinions populaires. Adhérer obstinément à une croyance et l'imposer arbitrairement aux autres sont donc deux procédés qu'il faut abandonner, et pour fixer les croyances on doit adopter une nouvelle méthode qui non-seulement fasse naître une tendance à croire, mais qui détermine aussi quelles propositions il faut croire. Qu'on laisse agir sans obstacle les préférences naturelles ; sous leur influence, les hommes, échangeant leurs pensées et considérant les choses de points de vue divers, développeront graduellement des croyances en harmonie avec les choses naturelles. Cette méthode ressemble à celle qui a conduit à maturité les conceptions du domaine de l'art.

L'histoire de la philosophie métaphysique en offre un exemple parfait. Les systèmes de cet ordre ne se sont pas d'ordinaire appuyés sur des faits observés, ou du moins ne l'ont fait qu'à un assez faible degré. On les a adoptés surtout parce que les propositions fondamentales en paraissaient *agréables à la raison*. Cette expression est fort juste, elle désigne non pas les théories qui s'accordent avec l'expérience, mais celles que de nous-mêmes nous inclinons à croire. Platon, par exemple, trouve agréable à la raison que les distances des sphères célestes entre elles soient proportionnelles aux longueurs des cordes qui produisent les harmonies musicales. Ce sont des considérations de ce genre qui ont conduit bien des philosophes à leurs conclusions les plus importantes. Mais c'est là la forme la plus inférieure et la plus rudimentaire de la méthode, car il est évident qu'un autre homme peut trouver plus agréable à sa raison à lui la théorie de Kepler, que les sphères célestes sont proportionnelles aux sphères inscrites et circonscrites aux différents solides réguliers. Le choc des opinions conduira bientôt à s'appuyer sur des préférences d'un caractère plus universel. Soit par exemple la doctrine que l'homme seul agit par égoïsme, c'est-à-dire par la considération que telle façon d'agir lui procurera plus de plaisir que telle autre. Cette idée ne repose absolument sur aucun fait, mais elle a été fort généralement acceptée, comme étant la seule théorie raisonnable.

Cette méthode est bien plus intelligente et bien plus respectable

aux yeux de la raison qu'aucune de celles mentionnées précédemment. Mais l'insuccès en a été plus manifeste. Elle fait de l'investigation quelque chose de semblable au goût développé : mais malheureusement le goût est toujours plus ou moins une affaire de mode; c'est pourquoi les métaphysiciens n'ont jamais pu arriver à aucun accord solide. Leurs doctrines philosophiques, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, ont oscillé du matérialisme au spiritualisme. Aussi de cette méthode, dite *a priori*, sommes-nous amenés nécessairement à la véritable induction. Nous avons considéré cette méthode *a priori* comme un procédé qui promettait de débarrasser nos opinions des éléments accidentels et arbitraires; mais l'évolution, si elle tend à éliminer les effets de quelques circonstances fortuites, ne fait qu'augmenter ceux de certaines autres. Cette méthode ne diffère donc point d'une manière très-essentielle de la méthode d'autorité. Le gouvernement peut n'avoir pas levé le doigt pour influencer mes convictions; je puis avoir été laissé extérieurement complètement libre de choisir par exemple entre la monogamie et la polygamie, et, ne consultant que ma conscience, je puis avoir conclu que la polygamie était une pratique licencieuse en soi. Mais, lorsque je considère que le principal obstacle à l'expansion du christianisme chez un peuple aussi cultivé que les Hindous a été la conviction que notre manière de traiter les femmes est immorale, je ne puis m'empêcher de voir que, bien que les gouvernements n'interviennent pas ici, les sentiments seront en grande partie déterminés par des causes accidentelles. Or il existe des personnes, au nombre desquelles, je dois le croire, se trouve le lecteur, qui, dès qu'elles verront que l'une de leurs croyances est déterminée par quelque circonstance en dehors de la réalité, admettront à l'instant même et non pas seulement des lèvres que cette croyance est douteuse, mais en douteront réellement, de sorte qu'elle cessera d'être une croyance.

Pour mettre fin à nos doutes, il faut donc trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieur à nous et d'immuable, quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet. Quelques mystiques s'imaginent trouver une méthode de ce genre dans une inspiration personnelle d'en haut. Ce n'est là qu'une forme de la *méthode de ténacité*, avant que se soit développée la conception de la vérité comme bien commun à tous. Ce quelque chose d'extérieur et d'immuable dont nous parlons ne serait pas extérieur, à notre sens, si l'influence en était restreinte à un individu. Ce doit être quelque chose qui agisse ou puisse agir sur tous les hommes. Bien que ces actions soient nécessairement aussi variables que la condition des

individus, la méthode doit pourtant être telle que chaque homme arrive à la même conclusion finale. Telle est la *méthode scientifique.*

Son postulatum fondamental traduit en langage ordinaire est celui-ci : Il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir. Ces réalités affectent nos sens suivant certaines lois, et bien que nos relations soient aussi variées que nos relations avec les choses, en nous appuyant sur les lois de la perception, nous pouvons connaître avec certitude, en nous aidant du raisonnement, comment les choses sont réellement; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ses données, seront conduits à une seule et véritable conclusion.

Ceci implique une conception nouvelle, celle de la réalité. On peut demander d'où nous savons qu'il existe des réalités. Si cette hypothèse est la base unique de notre méthode d'investigation, notre méthode d'investigation ne peut servir à confirmer cette hypothèse. Voici ce que je répondrai :

1° Si l'investigation ne peut être considérée comme prouvant qu'il existe des choses réelles, du moins elle ne conduit pas à une conclusion contraire; mais la méthode reste toujours en harmonie avec la conception qui en forme la base. Sa pratique ne fait donc pas naître des doutes sur notre méthode, comme cela arrive pour toutes les autres.

2° Le sentiment d'où naissent toutes les méthodes de fixer la croyance est une sorte de mécontentement de ne pouvoir faire accorder deux propositions. Mais alors on admet déjà vaguement qu'il existe un quelque chose à quoi puisse être conforme une proposition. Par conséquent, nul ne peut douter qu'il existe des réalités, ou, si l'on en doutait, le doute ne serait pas une cause de malaise. C'est donc là une hypothèse qu'admet toute intelligence.

3° Tout le monde emploie la méthode scientifique, dans un grand nombre de circonstances, et l'on n'y renonce que lorsqu'on ne voit plus comment l'appliquer.

4° L'usage de la méthode ne m'a pas conduit à douter d'elle; au contraire, l'investigation scientifique a obtenu les plus merveilleux succès, quand il s'est agi de fixer les opinions.

Voilà pourquoi je ne doute ni de la méthode, ni de l'hypothèse qu'elle présuppose. N'ayant aucun doute, et ne croyant pas qu'une autre personne que je peux influencer en ait plus que moi, je crois qu'en dire plus long sur ce sujet ne serait qu'un verbiage inutile. Si quelqu'un a sur ce sujet un doute réel, qu'il l'examine.

Le but de ce travail est de décrire l'investigation scientifique.

Je vais pour l'instant me borner à relever quelques contrastes entre elle et les autres méthodes.

Des quatre méthodes, elle est la seule qui fasse reconnaître quelque différence entre une bonne et une fausse voie. Si l'on adopte la méthode de ténacité et qu'on se cloître à l'abri de toute influence extérieure, tout ce qu'on croit nécessaire pour parvenir à ce but est nécessaire selon l'essence même de cette méthode.

Il en est de même avec la méthode d'autorité. L'Etat peut essayer d'écraser les hérésies par des moyens qui, au point de vue scientifique, semblent très-mal calculés pour atteindre ce but. Mais le seul critérium de cette méthode est ce que pense l'Etat, de sorte qu'il ne peut l'appliquer à faux.

Ainsi pour la méthode *a priori*. Son principe même consiste à penser comme on est enclin à le faire. Tous les métaphysiciens seront sûrs de faire cela, si enclins soient-ils à juger que leurs confrères se trompent abominablement. Le système d'Hegel admet que tout courant naturel d'idées est logique, bien qu'il soit certain qu'il sera annulé par les contre-courants. Hegel pense que ces courants se succèdent d'une façon régulière, de sorte que, après s'être longtemps égarée dans une voie et dans une autre, l'opinion finit par prendre la bonne direction. Il est en effet vrai que les métaphysiciens atteignent à la fin des idées justes. Le système hégélien de la nature reflète assez bien l'état de la science de son époque, et, l'on peut en être certain, tout ce que l'investigation scientifique aura mis hors de doute sera gratifié par les métaphysiciens d'une démonstration *a priori*.

Avec la méthode scientifique, les choses se passent autrement. Je puis partir des faits connus et observés pour aller à l'inconnu, sans que cependant les règles que je suivrai en agissant ainsi soient telles que les exige l'investigation. Mon critérium, pour savoir si je suis vraiment la méthode, n'est pas un appel direct à mes sentiments et à mes intentions, mais au contraire il implique en lui-même l'application de la méthode; de là vient que le mauvais raisonnement est aussi bien possible que le bon. Ce fait est le fondement de la partie pratique de la logique.

Il ne faut pas supposer que les trois autres méthodes de fixer la croyance n'aient aucune espèce de supériorité sur la méthode scientifique. Au contraire, chacune offre des avantages qui lui sont propres. La méthode *a priori* se distingue par le caractère agréable de ses conclusions. L'essence de ce procédé est d'adopter toute croyance que nous avons de la propension à admettre. Il y a certaines choses flatteuses pour la vanité de l'homme et que tous nous

croyons naturellement, jusqu'à ce que nous soyons réveillés de notre songe par quelque fait brutal. — La méthode d'autorité régira toujours la grande masse des hommes, et ceux qui détiennent dans l'État la force organisée sous diverses formes ne seront jamais convaincus que les doctrines dangereuses ne doivent pas être supprimées de façon ou d'autre. Si la liberté de parler reste à l'abri des formes grossières de contrainte, on assurera l'uniformité d'opinion par une terreur morale que sanctionnera sans restriction la pruderie sociale. Appliquer la méthode d'autorité, c'est avoir la paix. Certains dissentiments sont permis; d'autres (jugés dangereux) sont interdits. Cela varie suivant les lieux et les temps; mais, n'importe où vous êtes, laissez voir que vous êtes sérieusement partisan de quelque croyance à l'*index*, et vous pouvez être certain qu'on vous traitera avec une cruauté moins brutale, mais plus raffinée que si l'on vous tracassait comme un loup. Aussi les plus grands bienfaiteurs de l'intelligence humaine n'ont jamais osé, et n'osent pas encore, dire leur pensée tout entière. Cela fait qu'un nuage de doute plane de prime abord sur toute proposition, considérée comme essentielle au salut de la société. Et, chose assez singulière, la persécution ne vient pas toujours de l'extérieur : l'homme se tourmente lui même et souvent est plongé dans le désespoir, en découvrant qu'il croit à des doctrines que par éducation il considère avec horreur. Aussi l'homme paisible et doux résistera-t-il avec peine à la tentation de soumettre ses opinions à l'autorité.

Mais, par-dessus tout, j'admire la méthode de ténacité pour sa force, sa simplicité, sa droite ligne. Ceux qui en font usage sont remarquables par leur caractère décidé, la décision devenant très-faible avec une pareille règle intellectuelle. Ils ne perdent pas leur temps à examiner ce qu'il leur faut; mais saisissant, prompts comme l'éclair, l'alternative quelconque qui s'offre la première, ils s'y attachent jusqu'au bout, quoi qu'il advienne sans un instant d'irrésolution. Un tel caractère est un de ces dons splendides que accompagnent généralement des succès brillants et éphémères. Impossible de ne pas envier l'homme qui peut mettre de côté la raison, bien qu'on sache ce qui doit à la fin en résulter.

Tels sont les avantages des autres méthodes sur celle de l'investigation scientifique. On doit bien en tenir compte. Puis on considère qu'après tout on désire que ses opinions soient conformes à la réalité, et qu'il n'y a pas de raison pour que tel soit le résultat de ces trois méthodes. Un tel résultat n'est dû qu'à la méthode scientifique. D'après ces considérations, il faut choisir, et ce choix est bien plus que l'adoption pour l'esprit d'une opinion quelconque : c'est

une de ces résolutions qui règleront l'existence et à laquelle, une fois prise, on est obligé de se tenir. Par la force de l'habitude, on reste quelquefois attaché à ses vieilles croyances après qu'on est en état de voir qu'elles n'ont aucun fondement. Mais, en réfléchissant sur l'état de la question, on triomphera de ces habitudes; on doit laisser à la réflexion tout son effet. Il répugne à certaines gens d'agir ainsi, parce qu'ils ont l'idée que les croyances sont choses salutaires, même quand ils ne peuvent s'empêcher de voir qu'elles ne reposent sur rien. Mais supposons un cas analogue à celui de ces personnes, bien que fort différent. Que diraient-elles d'un musulman converti à la religion réformée qui hésiterait à abandonner ses anciennes idées sur les relations entre les sexes. Ne diraient-elles pas que cet homme doit examiner les choses à fond, de façon à comprendre clairement sa nouvelle doctrine et à l'embrasser en totalité. Pardessus tout, il faut considérer qu'il y a quelque chose de plus salutaire que toute croyance particulière : c'est l'intégrité de la croyance, et qu'éviter de scruter les bases d'une croyance, par crainte de les trouver vermoulues, est immoral tout autant que désavantageux. Avouer qu'il existe une chose telle que le vrai, distinguée du faux simplement par ce caractère que, si l'on s'appuie sur elle, elle conduira au but que l'on cherche sans nous égarer, avouer cela et, bien qu'en en étant convaincu, ne pas oser connaître la vérité, chercher au contraire à l'éviter, c'est là, certes, une triste situation d'esprit.

(*A suivre.*)

C.-S. PEIRCE,
du Service géodésique des Etats-Unis.

UN MÉTAPHYSICIEN PHÉNOMÉNISTE
EN ANGLETERRE

M. SHADWORTH H. HODGSON

La métaphysique n'est pas morte en Angleterre avec l'illustre professeur Ferrier, et si elle fait moins de bruit dans le monde philosophique, chez nous en particulier, que la psychologie anglaise, elle ne laisse pas d'avoir, au-delà du détroit, de vaillants et sérieux représentants. Il semble au premier abord que cette science spéciale ait moins d'attrait pour l'esprit pratique de nos voisins que les études plutôt expérimentales des penseurs positivistes. Leur génie s'accommoderait mal de spéculations trop semblables d'ordinaire, du moins au jugement d'un public mal informé, à de pures rêveries, et sur ce point il y a, entre les deux peuples dont le développement nous intéresse le plus, une différence bien souvent signalée. La métaphysique ne paraît pas avoir rencontré jusqu'alors en Allemagne le discrédit où elle est tombée en maint autre pays. Son nom, il faut le reconnaître, n'est pas populaire en Angleterre; il ne l'est pas beaucoup plus en France; ceux qui veulent faire leur chemin dans le monde feront bien, ici et là, de ne pas s'adonner à ce genre de recherches, de ne pas se dire métaphysiciens. Ils paraîtraient le plus souvent vouloir faire concurrence aux théologiens, et ce serait sans aucune chance de succès : ils n'ont pas pour eux une tradition depuis longtemps acceptée, respectée d'un grand nombre de fidèles; ils sont fort menacés, et l'expérience le démontre, de prêcher dans le désert. Est-ce leur faute, ou faut-il l'attribuer à l'apparente incertitude de doctrines qui se combattent et se détruisent les unes les autres? Nous n'avons pas à le décider ici; mais nous ne pouvons nous empêcher de nous intéresser aux efforts du petit nombre d'hommes qui ne se laissent pas décourager par des conditions si défavorables, qui entreprennent de relever pour leur compte ce rocher de Sisyphe, toujours retombant, et qui croient à la possibi-

lité d'établir enfin sur des bases inébranlables un système de métaphysique définitivement vrai et capable de vaincre les préjugés du vulgaire et des savants.

M. Shadworth Hogdson est de ce nombre. Il a composé déjà deux ouvrages de métaphysique : *le Temps et l'Espace*, — *la Théorie de la pratique* [1], et il vient de publier le complément de son œuvre en deux volumes nouveaux, qui ont pour titre : *la Philosophie de la réflexion* [2].

Ce dernier travail présente comme la moisson de ce qui avait été semé dans les deux premiers livres et se suffit à lui-même : il contient la doctrine de l'auteur dans tous ses développements, telle que l'a faite l'achèvement d'une pensée d'abord esquissée. En repassant dans son esprit le progrès de cette pensée, et en voyant le résultat auquel il est arrivé, M. Hodgson est content de son système : il le présente avec confiance au public; il le donne comme un système qui doit s'accorder avec toutes les solutions dont la science s'est assurée et qui défie par cela même toutes les attaques. Mieux que personne; il sait combien les métaphysiciens sont prompts à se faire illusion sur la valeur de leurs théories, et il ne craint pas de dire : « Nous sommes enfin en possession d'un système métaphysique qui ne pourra pas être renversé, bien qu'il puisse recevoir à l'avenir beaucoup de développements et de modifications. On a trouvé cette fois une base sûre, ou le noyau d'une doctrine philosophique, qui servira nécessairement à tous les systèmes que produira jamais la suite des temps. La métaphysique a été organisée et la philosophie constituée dans les limites tracées par la métaphysique elle-même. »

Une prétention si hautement affirmée d'avoir organisé la métaphysique et constitué la philosophie, au milieu de l'empirisme qui semble régner aujourd'hui en Angleterre, fera sourire plus d'un adversaire des spéculations ordinairement désignées par ce nom de métaphysique, et il est possible qu'elle suffise pour jeter quelque défaveur sur une doctrine présentée avec tant d'assurance. Mais ceux qui liront le livre de M. Hodgson verront bientôt que le mot métaphysique, sans être impropre, n'a pas ici sa signification accoutumée. Ce mot est pris bien plutôt dans son sens étymologique, désignant un ordre de recherches auquel les sciences n'atteignent pas, τὰ μετὰ

1. Voy., dans la *Revue scientifique*, un article de M. Dumont sur ces deux ouvrages, 21 mars 1874.

2. *The Philosophy of Reflection*, by Shadworth H. Hodgson, Hon. LL. D. Edin. Author of « Time and space» ; « The theory of practice », etc. In three books. — London, Longmans, Green and Co. 1878.

τὰ φυσικὰ, que dans le sens vulgaire. La métaphysique de notre auteur peut et doit conduire à une « branche constructive » (*constructive Branch*) de la philosophie; mais, en elle-même, elle se ramène à une analyse, la plus profonde possible, des données de la conscience, sans aucune tentative de fournir l'explication dernière de ces données, de se changer en l'ontologie, cette science de l'être à laquelle rien ne saurait être caché. Elle est plutôt une méthode de philosopher qu'une philosophie, et une méthode telle que l'on doive, au bout du compte, être aussi bien éclairé sur l'ignorance imposée à la nature humaine que sur la science où elle peut atteindre.

« Le principe que je crois avoir établi au-dessus de toute contestation possible est celui de la réflexion. Que d'autres parties du système soient attaquées et renversées, celle-là doit subsister. Ce n'est pas autre chose que le *Cogito ergo sum* de Descartes, analysé et appliqué. Par là, ma doctrine est une métaphysique et se distingue d'une *Erkenntnisstheorie*, ou logique de la connaissance, cette fille de la *Critique* de Kant qui conduit à la métaphysique. La réflexion fonde une métaphysique, parce qu'elle est le moment de distinguer l'aspect subjectif et l'aspect objectif des phénomènes et nous donne ainsi la notion à la fois de l'*existence* et de la *connaissance*, et cela dans le sens le plus large du mot existence, si bien que nous ne pouvons parler ou même former la notion de quoi que ce soit au-delà... »

La réflexion est donc le point cardinal du système. Les vieilles questions sur le principe et la source de l'existence, les problèmes de l'ontologie en un mot, si la philosophie a seulement pour objet l'analyse des données de la conscience sous leur double aspect, subjectif et objectif, restent insolubles tant qu'ils gardent leur caractère ontologique ou absolu. Il faut les transformer pour concevoir même la possibilité d'une solution, et c'est déjà un important résultat que de montrer qu'ils sont insolubles sans cette transformation. Leur solution, sous une forme nouvelle, appartiendra à cette branche constructive dont nous avons parlé et qui n'est déjà plus la métaphysique, c'est-à-dire la philosophie analytique. Celle-ci n'a pas à s'occuper de ces questions, elle en rend l'examen possible et prépare l'étude de ces problèmes qui tourmentent l'humanité : D'où vient l'homme? Où va-t-il? Quel est le sens de cette scène du monde qui se déroule sous nos yeux? « Il faut connaître le monde invisible, dit M. Hodgson, pour découvrir un ou plusieurs principes qui font notre monde visible ce qu'il est. » Mais ce monde invisible est hors des atteintes de la métaphysique.

Ces indications préliminaires suffisent pour montrer le caractère de l'œuvre dont nous avons à nous occuper. La doctrine exposée

dans « la Philosophie de la réflexion » est plutôt une négation de la métaphysique, au sens ordinaire du mot, qu'elle n'en est le développement, et il est dès lors vraisemblable qu'il n'y aura pas de conflit entre les sciences proprement dites et ce système. L'analyse, comme la pratiquent les savants, est moins profonde; ils s'imposent des limites que le métaphysicien anglais franchira; mais la méthode, au fond, est la même; elle atteint seulement son plus haut degré de généralité en philosophie.

Un métaphysicien de nos jours peut bien présenter quelques vues originales; il est difficile qu'il ne reconnaisse pas un maître, qu'il ne se rattache pas à une école. M. Hodgson déclare franchement qu'il est un disciple de Salomon Maimon, le chef de l'école qui a développé dans le sens le plus naturel et sans le faire dévier le criticisme de Kant. Cette franchise est d'autant plus louable et méritoire que notre auteur est entré tout seul dans la voie et n'a connu son véritable prédécesseur qu'après avoir fait lui-même de notables progrès. Il est difficile d'avoir plus de modestie et, nous pourrions le dire, une piété filiale plus touchante. « Un écrivain qui a un bon *style*, disait Maimon, est lu. Celui qui a un talent d'*exposition* est étudié. Celui qui n'a ni l'une ni l'autre de ces qualités, s'il a découvert de nouvelles et importantes vérités, est utile. L'*esprit*, sinon le *nom* de cet auteur, est impérissable. » — « Ton nom aussi, Maimon, serait impérissable, ajoute M. Hodgson, s'il m'était donné de le rendre célèbre. Mais ma plume est aussi peu puissante que la tienne! »

Pour la structure, en quelque sorte, et la méthode, la philosophie de M. Hodgson appartient donc à l'école critique de Maimon, considéré comme le continuateur de Hume et de Kant. Mais l'inspiration de cette philosophie est due à un auteur dont le nom peut surprendre à la suite des noms qui précèdent. C'est au poète Coleridge que notre auteur a emprunté quelques-unes de ses conceptions les plus importantes, c'est de lui qu'il a appris, dit-il, ce qu'il vaut la peine de savoir et comment on arrive à le connaître. Il a lu ses œuvres dès sa première jeunesse, et elles lui ont apparu comme des oracles de la divinité. Elles étaient en effet fort loin d'être claires pour lui, et c'est en s'appliquant à les comprendre qu'il en est venu à concevoir et le principe de la réflexion et celui de la distinction des inséparables, c'est-à-dire du subjectif et de l'objectif, des éléments émotionnels et des éléments intellectuels. De là aussi, par une conséquence qui étonnera peut-être les logiciens de profession, la tournure de philosophie religieuse et même mystique que nous verrons prendre au système de M. Hodgson. Une doctrine qui ne tiendrait pas compte des déterminations passionnées de l'esprit de Dieu, dit-il, ne serait

pas vraie, car elle n'aurait pas embrassé l'univers tout entier et n'en aurait fait qu'une analyse incomplète.

Mais il est temps d'aborder dans le détail l'examen du livre qui nous occupe. Il se subdivise en trois parties principales : l'analyse des aspects, celle des éléments et celle des phénomènes. Nous les étudierons séparément.

I

La philosophie se distingue des sciences; mais elle ne peut en être totalement séparée. Il y a cinq manières, dont une seule doit être vraie, de faire cette distinction. Les uns, ce sont particulièrement les positivistes anglais, donnent tout aux sciences et ne laissent à la philosophie que les vagues conjectures sur la nature des choses dont les hommes sont obligés de se contenter avant d'avoir trouvé les vraies méthodes de recherche. L'emploi de ces méthodes étend tous les jours le domaine des sciences et restreint celui de la philosophie, qui n'a réellement droit à aucune place dans le monde intellectuel.

Pour d'autres, les disciples d'A. Comte, le progrès des sciences et leur subdivision croissante rendent possible et nécessaire la coördination, la systématisation de ces aperçus nouveaux et divers : c'est là l'œuvre propre de la philosophie.

En troisième lieu, la philosophie a pour objet de découvrir l'absolu, et les sciences deviennent scientifiques seulement lorsqu'elles sont déduites des lois de cet absolu. C'est la doctrine hégélienne.

MM. Lewes et Spencer, avec quelques différences, ont adopté une quatrième opinion. Ils admettent la définition d'A. Comte; mais ils regardent en outre comme une fonction essentielle de la philosophie de débarrasser le domaine scientifique de toutes les entités ontologiques nées d'une imagination encore déréglée ou d'un système réfléchi.

Enfin, d'après M. Hodgson, la philosophie est plus que la coordination des sciences et plus aussi que la science toute négative dont parlent MM. Lewes et Spencer : elle a en propre un contenu positif, une méthode positive, sans prendre ces mots dans un sens ontologique ou transcendant, et ce contenu, cette méthode sont la permanente raison de la philosophie qui existe ainsi à titre de science particulière.

En réalité, l'histoire de la philosophie ainsi comprise ne peut se confondre avec l'histoire des systèmes philosophiques. Ceux-ci ne

sont pas en effet la philosophie elle-même, mais plutôt une préparation : elle n'est pas encore organisée, elle est à peine dans l'enfance. Le moment n'est pas éloigné, cependant, où cette organisation lui sera donnée, où les philosophes de toutes les écoles reconnaîtront un principe commun. Mais il faut songer qu'elle n'a pas pour objet, comme les sciences physiques, les choses qui tombent sous les sens. Ses théorèmes ne se composent pas seulement de pensées sur les choses, mais de pensées sur les pensées des choses, de représentations pures, et les systèmes ne doivent pas dès lors être méprisés; ils servent à la vérification des tentatives philosophiques, comme l'observation et l'expérience servent à la vérification des théories scientifiques. La philosophie commence où la science finit.

Par exemple, la loi de la gravitation, qui exprime un fait général du monde des choses elles-mêmes, se vérifie par un examen ou l'observation directe de ces choses. Cette même loi devient en philosophie l'objet d'une étude plus profonde, devient alors philosophique au lieu d'être simplement scientifique. Pour la vérifier sous cette forme nouvelle, il ne faut plus observer les faits : il faut comparer le théorème philosophique avec la loi scientifique. En un mot, tandis que les sciences ont pour objet de découvrir des faits, la philosophie a pour but d'éclaircir les idées.

Mais ce n'est pas là son unique objet, et elle ne se borne pas non plus à coordonner les sciences et à codifier, selon l'expression d'A. Comte, les lois de la nature. Elle a encore pour fonction d'analyser certaines notions que les sciences prennent pour point de départ, au delà desquelles elles ne remontent pas. La mécanique rationnelle, par exemple, a pour notions ultimes celles de masse et d'énergie potentielle et cinétique. La géométrie, l'arithmétique et l'algèbre, de leur côté, s'arrêtent aux notions abstraites de nombre, de quantité, de continuité, de discontinuité et de figure. Il en est de même de l'idée abstraite de mouvement, qui enveloppe les idées plus abstraites encore de temps et d'espace et sert, sans plus ample examen, de principe dans les sciences. Les savants se contentent de définir ces notions; ils n'ont pas à les analyser; ils peuvent raisonner en toute sûreté sur ces définitions et en faire les fondements de leurs recherches. Ce n'est pas à dire que l'on ne puisse les considérer elles-mêmes comme autant de déductions de généralités plus hautes et les ramener à de plus profondes abstractions. Mais pour atteindre à ce plus haut degré de généralisation, d'abstraction, ce n'est plus des choses concrètes, des objets de l'expérience, qu'il faut partir; c'est des notions elles-mêmes que la science a déjà formées en prenant pour point de départ ces objets et en les présentant eux-mêmes sous

leur aspect le plus abstrait et le plus général. De ces notions, à leur tour, nous nous demanderons ce qu'elles sont, τί ἐστι.

Une réponse à une pareille question est-elle possible, et ce qui est ultime pour la science ne l'est-il pas aussi pour la philosophie? N'avons-nous pas une prétention excessive, et la philosophie n'est-elle pas condamnée à poursuivre vainement un objet chimérique ou à saisir des entités purement imaginaires? Il n'y a qu'un moyen de dépasser la science et d'atteindre à une généralisation encore plus haute. Jusqu'à présent, nous avons considéré les objets de notre recherche comme des objets, c'est-à-dire comme doués, d'une manière ou de l'autre, d'une existence indépendante de nous-mêmes, des spectateurs qui les considèrent. Or, ces objets ne sont que des phénomènes relativement à ceux qui les perçoivent, et le moment est venu de mettre à profit cette remarque et de nous demander ce qu'ils sont en tant qu'états de conscience, par opposition à leur caractère d'objets ou de parties d'un monde objectif. De là une nouvelle analyse, subjective cette fois, de notions véritablement irréductibles sous leur aspect objectif, c'est-à-dire telles qu'elles sont étudiées dans les sciences dont elles font la base.

En nous plaçant à ce point de vue, nous découvrons que certains modes de sensation combinés avec l'étendue et la durée sont les éléments constitutifs de toutes ces notions ultimes. La notion de mouvement, par exemple, se réduit non à celle d'un simple changement de sensations, mais à celle du changement de leur position dans l'espace, prenant place dans la succession du temps. La notion de cette chose solide et résistante que nous appelons matière se ramène, d'une manière générale, à celle de certaines sensations de la vue combinées avec d'autres sensations du toucher ou de la tension musculaire.

Au delà de cette analyse subjective, nous ne concevons pas qu'il soit possible d'aboutir à une plus haute abstraction; elle est aussi le dernier objet de la philosophie, mais cet objet la distingue des sciences, en fait une science à part. Celles-là traitent des choses, de leurs notions objectives; celle-ci étudie le caractère subjectif de ces notions.

Mais nous n'avons encore parlé que des sciences mathématiques et des sciences physiques. Il est d'autres sciences, les sciences morales, les sciences logiques. Or les notions ultimes de ces sciences sont, elles aussi, subjectives déjà, et c'est pourquoi, dans les classifications ordinaires, elles font elles-mêmes partie de la philosophie. Cependant les notions qui servent de base à la jurisprudence, à l'esthétique, à la morale proprement dite, celles de justice et d'injustice

de bien et de mal, sont encore susceptibles d'une analyse plus profonde que celle dont elles sont le fruit. C'est une analyse subjective plus générale que l'analyse subjective, qui a servi à les former pour en faire le fondement de sciences particulières. Comme il s'agit ici de sciences pratiques, ce n'est plus la sensation avec le temps et l'espace qui se rencontreront au fond de cette nouvelle analyse; les résultats seront un peu différents, et nous trouverons, comme éléments irréductibles et constitutifs de toutes ces notions morales ou logiques, la volition et le temps.

Mais au-dessus de ces idées ultimes des diverses sciences, contenue en chacune d'elles et les contenant également toutes, la notion d'existence, dans le sens le plus abstrait et le plus général, ne peut être définie que par la philosophie. Les états subjectifs de la conscience existent comme les choses objectives. Celles-ci sont plus près, si l'on peut ainsi parler, de la conscience de l'individu et de la race, au moment où la philosophie commence; ceux-là, au contraire, les états subjectifs, sont plus près de la conscience de l'un et de l'autre au moment où le sentiment s'éveille. Ce qui est le dernier pour l'analyse est le premier pour la genèse, et réciproquement. Les *objets* sont déjà formés dans l'esprit quand nous en venons à philosopher : ils sont ainsi antérieurs à la conscience philosophique, mais non à la conscience en général, et l'on a depuis longtemps observé que, pour l'expérience individuelle, la distinction des états subjectifs et des choses objectives ne se fait pas dans le premier âge : l'enfant ne se connaît pas encore comme différent des choses qui l'environnent, ne s'oppose pas comme *sujet* aux *objets*. Lorsque cette distinction s'est enfin clairement établie, et que cette double existence est perçue comme doivent être perçus deux termes opposés, le langage permet de noter ce progrès par des noms différents : on ne confond pas la conscience réfléchie avec la conscience directe, la conscience de soi-même avec la conscience prise simplement.

Le « moment » de la conscience réfléchie, cet acte par lequel nous distinguons l'aspect subjectif de l'aspect objectif des choses, est l'acte propre de la philosophie ; c'est par là qu'elle diffère essentiellement des sciences. Dans les sciences, en effet, la conscience directe s'exerce seule, c'est-à-dire que nous considérons seulement le caractère objectif des choses, comme s'il existait réellement de pareilles choses en dehors et indépendamment de nous.

La philosophie est chargée de trouver, s'il est possible, la réponse à cette question, de toutes la plus générale : Qu'est-ce que l'existence? Pour elle, si nous voulons déjà hasarder une indication, exister c'est être présent à la conscience; *esse* est synonyme de *percipi*. A tous

les modes d'existence, possible, actuelle, imaginaire ou nécessaire, correspondent des modes de présence dans la conscience, et c'est la condition indispensable pour connaître sous quelque forme que ce soit ce qui existe. En un mot, la conscience est elle-même l'aspect subjectif de l'existence. Nous connaissons l'existence comme conscience, et le savoir, c'est avoir conscience de soi-même.

Mais il faut bien remarquer ici que cette distinction entre l'aspect subjectif et l'aspect objectif, sur laquelle est fondée la distinction même de la philosophie et des sciences, ne repose elle-même sur aucune théorie relative soit à un substratum ou à un agent quelconque de la conscience, soit à un substratum de la matière. Nous n'avons à supposer ni une âme, ni un esprit, ni un moi, quel qu'il soit, matériel ou non, qui *ait* ces états de conscience. Loin de réclamer une semblable théorie, la distinction de l'objectif et du subjectif est au contraire requise pour former n'importe quelle hypothèse sur l'esprit ou la matière, la substance de l'un et de l'autre. Pour expliquer en effet l'existence séparée des deux aspects, il faut d'abord les avoir distingués.

Si la philosophie, comme l'entend M. Hodgson, diffère des sciences proprement dites et même de la morale et de la logique, ne fait-elle pas double emploi avec la psychologie, qui a pour objet, elle aussi, les états de conscience? La psychologie a fait surtout en Angleterre de remarquables progrès ; elle est une des gloires de ce pays ; ne serait-elle pas, sous un nom moins prétentieux, la même chose que cette métaphysique nouvelle qui se ramène en définitive à une analyse subjective des faits intérieurs? Il n'en est rien ; la science où se sont signalés et se signalent encore les Stuart Mill, les Bain, les Herbert Spencer, etc., a pour objet de découvrir les lois en vertu desquelles les différents états de conscience ou coexistent ou se suivent les uns les autres. Elle détermine les conditions de leur apparition dans tel ou tel rapport. Laissant de côté leur *nature*, elle se préoccupe de leur genèse, de leur *histoire*. Elle considère ces états sous leur aspect objectif, pourrait-on dire, plutôt que sous leur aspect subjectif, c'est-à-dire en tant qu'ils sont liés à une suite de faits extérieurs dont ils dépendent. Elle ne peut se passer, par suite, de l'hypothèse d'une subtance ou d'un agent auquel ces états appartiennent. Enfin la philosophie, au double point de vue de l'histoire et de la logique, est antérieure à la psychologie ; car celle-ci n'a pu se constituer que lorsque la séparation du subjectif et de l'objectif a été consommée, lorsque la conscience *directe* a été substituée à la conscience *réfléchie*. La psychologie, ayant un objet et une méthode si éloignés de la méthode et de l'objet de la métaphysique, est donc

bien plus proche des sciences ordinaires que de la philosophie proprement dite.

En résumé, « nous pouvons définir la philosophie, par opposition à la science psychologique, l'analyse dernière des états de conscience en connexion avec leurs aspects objectifs, abstraction faite de leurs conditions organiques, et, par opposition à la science en général, l'analyse subjective des notions ultimes des sciences. De part et d'autre, elle a ce triple caractère d'être définitive (ultimate), subjective et analytique. »

Ainsi entendue, la philosophie ou métaphysique est-elle définitive, c'est-à-dire pénètre-t-elle jusqu'aux dernières limites où puisse atteindre la connaissance humaine? N'est-il pas possible de dire la genèse de ces deux aspects, subjectif et objectif, ou de découvrir une raison d'être de la conscience et de l'existence? Depuis l'unité absolue, τὸ αυτό εν, des néo-platoniciens, jusqu'à l'inconnaissable de M. Herbert Spencer, combien de solutions n'ont-elles pas été proposées pour répondre à ces questions, combien de systèmes ontologiques ne se sont-ils pas produits? Mais les auteurs de ces systèmes se sont-ils vraiment imaginé qu'ils avaient triomphé de ce dualisme de l'objet et du sujet? La vérité est qu'ils n'ont pas bien compris ou remarqué cette propriété de la réflexion, à savoir que tous les objets qu'elle se propose sont subjectifs en même temps qu'objectifs. Il y a toujours eu des théories de métaphysique *constructive*, ou d'ontologie, pour abuser le genre humain ; mais elles ont surtout servi à empêcher de voir dans quelle mesure une construction philosophique pouvait être légitimement essayée.

La réflexion permet elle-même de déterminer cette mesure. Nous pouvons nous représenter la conscience individuelle comme occupant un point dans un espace infini, qui est l'existence. Mais la conscience ne pourrait imaginer un espace infini si elle n'était infinie elle-même. Or elle est douée de facultés ; en d'autres termes, elle agit selon certains modes déterminés ; tout ce qui est déterminé est limité par sa détermination ; il peut y avoir d'autres modes qui sont indéterminés pour cette conscience et lui sont par suite inconnus. Le monde comme donné par nos modes déterminés de conscience est le monde actuel dans lequel nous vivons. Le monde tel qu'il serait donné par d'autres modes est une existence indéterminée, indéterminée pour nous, mais déterminée pour ces autres modes de conscience dont elle est le monde actuel. Il y a donc, au delà de notre monde déterminé, un monde indéterminé pour nous, mais *possible* s'il y avait d'autres modes de conscience que les nôtres, c'est-à-dire *possible* pour notre pensée, puisque nous en imaginons

les conditions, et *actuel* pour ces autres modes s'ils existent actuellement. C'est ce monde possible et pour nous indéterminé qui est le domaine d'une philosophie constructive à la fois distincte de la philosophie analytique et de l'ontologie. C'est un monde où la réflexion peut atteindre, mais non la conscience directe.

Cette partie de la philosophie, sous peine de n'avoir plus rien de philosophique, ne doit pas être étudiée sans le secours de la partie analytique ou de la métaphysique, et les problèmes qu'elle comporte ne doivent plus revêtir l'ancienne forme ontologique : il faut renoncer à la prétention de dépasser la distinction des deux aspects de toute réalité, et d'atteindre à la définition de l'unité. En revanche, il nous est permis de déterminer la position de cette « branche constructive », et de le faire en ces termes : « Il ne peut rien y avoir au delà de l'existence, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de non-existence, car c'est une contradiction dans les termes; ou bien, il ne peut y avoir d'existence qui n'ait un aspect subjectif, car *être* c'est avoir une existence subjective dans une conscience ou dans une autre. Mais il peut y avoir des existences ou des mondes existants, très-différents de celui qui est le monde de notre conscience, et nous pouvons imaginer de tels mondes analogues au nôtre, en supposant des changements par rapport aux éléments ultimes de notre propre analyse subjective, soit par l'hypothèse de sensations différentes, mais analogues, soit par celle d'une combinaison différente de ces éléments subjectifs eux-mêmes. Il y aurait ainsi d'autres mondes pour d'autres êtres doués de conscience. Notre propre monde nous apparaîtrait comme faisant partie d'une série ou d'un groupe de mondes analogues, sans que nous ayons à sortir en aucune manière de l'existence phénoménale, ou à franchir le dualisme de l'aspect objectif et de l'aspect subjectif, distincts, mais inséparables. Nous pouvons en outre supposer cette série comme composée de mondes infiniment peu différents les uns des autres, dont aucun cependant ne serait actuel pour les êtres conscients, en dehors de celui auquel ils appartiendraient, malgré cet extrême rapprochement et cette grande ressemblance... »

Parmi les problèmes de cette partie de la philosophie pourraient se rencontrer, mais dépouillées de leur forme antique, les vieilles questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité. En un mot, c'est à elle qu'il conviendrait de rechercher pourquoi nous existons, d'où nous venons et où nous allons, tandis que l'étude la plus profonde du monde actuel — la métaphysique — doit seulement découvrir ce qui est et le comment des choses.

La philosophie analytique ainsi distinguée des sciences en général, de la psychologie et de cette « branche constructive » qui n'a pas de

nom particulier (car le mot ontologie ferait croire à des spéculations touchant une substance absolue, et nous ne connaissons que des phénomènes), quelle est cette méthode de réflexion dont l'emploi est particulier à la métaphysique? Elle consiste essentiellement dans l'exercice d'un mode de la conscience, et il importe de distinguer les différents modes de cette faculté. M. Hodgson compte trois modes de conscience et remplace par cette division la division ordinaire des facultés de l'âme. Il y trouve l'avantage de donner à l'ensemble de la philosophie plus d'unité. Nous n'avons plus à nous occuper d'un esprit, d'une substance immatérielle, douée de pouvoirs divers et irréductibles, que l'on ne peut pas expliquer eux-mêmes, mais qui, avec l'esprit, servent à rendre compte de la genèse de tous les phénomènes de conscience et à les classer. Il n'y a plus qu'un large courant de faits, donnés par l'observation, analysés par l'expérience et rapportés à l'un ou à l'autre de ces trois modes : la conscience primitive (primary), la conscience réfléchie et la conscience directe.

Nous avons d'abord à bien définir la conscience primitive qui s'exerce avant la conscience réfléchie pour savoir en quoi consiste le mode réfléchi lui-même.

« Chacun sait le sens de ces mots : je me connais comme ayant des sensations et des pensées, en présence d'objets qui m'environnent. Cet état total de l'esprit contient clairement l'objet qu'il faut analyser, le moment même de la conscience de soi. Je remarque d'abord qu'il y a trois choses dans cet état, la personne qui a les sensations et les pensées, les objets qui l'entourent, et enfin les sensations et les pensées elles-mêmes.

« Maintenant, c'est un fait d'observation que les enfants ont des sensations et des pensées sans se percevoir *eux-mêmes* comme personnes. Il peut y avoir une série de sensations et de pensées dans ce qui est ensuite perçu comme une personne, sans que le sujet se les attribue comme à leur possesseur. Une série de sensations et de pensées est donc une condition de la perception de soi-même et peut exister indépendamment de cette perception.

« Mais il n'est pas aussi évident que cette série de sensations et de pensées puisse exister indépendamment de la perception de l'autre membre de notre analyse, les objets qui nous entourent, et comme une condition de cette perception. On soutient volontiers que les objets sont, comme tels, *immédiatement* perçus, en ce sens qu'aucune sensation et qu'aucune pensée ne peut exister sans être rapportée à un objet; plus tard, il est vrai, la personne, le sujet, prend la place de l'objet relativement à certaines sensations (sentiments) et à certaines pensées qui sont alors dites *purement subjectives*.

« Peut-on prouver qu'il en soit ainsi, que les objets qui nous entourent nous soient donnés séparément dans la perception en même temps que chaque série de sensations et de pensées ? Il est clair que ce n'est point là une proposition évidente par elle-même. D'abord cette théorie a contre elle l'analogie du cas de la personne, et, ensuite, nous nous représentons fort bien la possibilité de l'alternative opposée : nous nous représentons fort bien une série de sensations et de pensées que l'être sentant ne rapporterait pas au même moment à des objets ; peu importe qu'il reconnaisse *plus tard* que des objets étaient en réalité leur condition d'existence...

« Si donc nous voulons écarter toute supposition incertaine et ne pas regarder comme irréductible ce qui peut être analysé, nous ne devons pas admettre qu'il existe rien d'abord au delà d'une série de sensations et de pensées que leur sujet ne rapporte encore ni à des objets ni à lui-même... »

C'est là ce que nous appelons la conscience primitive : ne connaître que des séries de sensations et de pensées, antérieurement à toute distinction de sujet et d'objets. Ni les objets ni le sujet n'apparaissent jamais *per se;* ils ne nous sont pas révélés par une faculté spéciale de la pensée ; si nous les connaissons jamais, c'est dans la plus étroite connexion avec ces états de conscience (sensations, pensées), que nous percevons d'abord dans leur pureté, si l'on peut ainsi dire, et dont ils sont les uns les objets, l'autre le sujet d'une manière ou de l'autre ; la perception d'objets indépendants et d'un sujet percevant s'ajoute à ces états primitifs, ou elle en est le développement : ces états sont les données connues et positives auxquelles nous les rapportons. Il y a donc un *moment* où il se produit en nous un changement, où l'état primitif de la conscience se modifie pour faire place à la conscience de soi, ou à la conscience des objets, ou à l'une et à l'autre à la fois.

En quoi consiste cette transformation de la conscience primitive ? Le voici : les pensées et les sensations, dès l'origine, ne sont pas seulement des pensées et des sensations, mais des groupes de pensées et de sensations constamment unies, c'est-à-dire « des choses », et la connexion qu'il y a entre elles leur appartient. Les états de conscience sont donc en même temps des choses. Ils ont ainsi un double aspect, et ce qui n'avait pas été distingué se distingue : la conscience et l'objet de la conscience. La perception des relations constantes qui existent entre nos sensations sans qu'elles cessent pour cela d'être des sensations, voilà ce qui décide cette transition de la conscience primitive à la conscience réfléchie. Celle-ci consiste essentiellement en cette analyse des états de conscience, qui permet

d'y découvrir, en même temps que les sensations et les pensées, les objets, d'une part, le moi, de l'autre. Si l'on considère la même question au point de vue de l'histoire individuelle, il est probable que les propres membres et le corps de celui qui perçoit lui fournissent un jour ou l'autre l'occasion de remarquer le double aspect des sensations et des pensées, des états de conscience, de réfléchir en un mot. Il vient un moment où il reconnaît que les sensations et les pensées de la conscience primitive sont en effet des sensations et des pensées, mais des choses en même temps.

« La conscience primitive, dit M. Hodgson, suffit déjà pour séparer les uns des autres les groupes de percepts existant simplement comme états de conscience, et le corps de l'observateur est lui-même un de ces groupes. C'est autour de ce groupe que le reste paraît s'amasser ; c'est lui qui est toujours présent en même temps que les autres, qui est présent même lorsque l'on éprouve quelque sensation qui n'a hors du corps aucune existence visible ou tangible, ou lorsque l'on en imagine quelqu'une ; j'entends par là le chaud, le froid, les sensations internes, les appétits, les désirs et les émotions. La réflexion vient s'ajouter à cet état de perception, et c'est elle qui distingue dans les sensations et les pensées à la fois des sensations et des pensées et ce que nous appelons plus tard « des choses ». Il y a alors deux analyses à combiner, celle des différents groupes, faite par la conscience primitive, et celle des aspects inséparables de chaque groupe, faite par la réflexion. Il faut trouver quelque *hypothèse* pour rendre facile la conciliation de ces deux analyses. Cette hypothèse se produit fatalement, et elle se produit en conformité avec la *loi de parcimonie*, qui est la loi pratique suprême ou le motif de tout raisonnement, la tendance universelle à simplifier les faits différents, les théories différentes en les ramenant à un seul fait, à une théorie commune. L'hypothèse adoptée en vertu de cette loi est que toutes les sensations appartiennent au corps, et que cette « chose », qui est déjà séparée des autres « choses », diffère d'elles par le genre en tant qu'il est le principe et la source de toutes les sensations ; en d'autres termes, le corps devient une « personne ». L'aspect subjectif et l'aspect objectif sont ainsi séparés aussi bien que distingués, et cette solution est exprimée dès l'origine par le langage qui suit la réflexion. Cette séparation des aspects est complète, lorsque le « moi » lui-même est analysé, lorsque le corps, qui en faisait d'abord partie, est relégué parmi les « choses », et lorsqu'on a imaginé une substance immatérielle, l'âme et l'esprit, pour en faire le sujet des sensations et la raison de leur union... »

Par cette *séparation* des deux aspects, réalisée dans l'opposition

des choses et des personnes et à laquelle l'individu s'élève par degrés, comme nous venons de le voir, la conscience directe se substitue à la conscience réfléchie, qui se borne à distinguer deux termes inséparables. Cette troisième forme de la conscience ressemble à la forme primitive, et l'on peut les désigner l'une et l'autre par un même nom, celui de conscience simple. En effet, au lieu de séparation de groupes, comme nous le trouvons dans la conscience primitive, nous avons, sous les noms d'âme et de matière, ou de choses matérielles, une séparation de l'objectif et du subjectif. Le monde, pour cette forme de la conscience, se divise en deux grandes classes d'êtres, les choses, considérées comme pouvant être immédiatement perçues par des personnes, et ces personnes, qui perçoivent immédiatement les choses. Ce monde est le monde des sciences en général.

La psychologie, dans une certaine mesure, et surtout la philosophie, ont pour but de détruire cette illusion, de montrer, nous le verrons bientôt, combien est chimérique cette hypothèse d'existences absolues. Cette hypothèse provisoirement écartée, « il n'y a pas d'autre moyen pour expliquer le passage des sensations primitives à la contre-partie subjective des choses objectives » que d'admettre une distinction des deux aspects, faite par la réflexion. La seule explication possible de la séparation des deux termes, telle que nous la donne aujourd'hui la conscience directe, est d'en revenir à cette distinction de deux faces inséparables des phénomènes, distinction antérieurement établie par la conscience réfléchie. Tout autre procédé nous conduirait tôt ou tard à l'hypothèse grossière dont nous avons ajourné l'examen, mais dont nous pouvons dire déjà qu'elle est la négation même de toute philosophie.

Les trois formes de la conscience ont également toutes les trois deux fonctions distinctes, celle de percevoir et de concevoir. Toute conscience en effet, par cela même qu'elle se développe dans le temps, est un processus continuel formé d'une série d'états de concience. Chacun des états de cette série peut être considéré seul, et il est pris alors statiquement (statically), comme s'il était en repos, bien qu'il soit en mouvement par cela seul qu'il occupe le temps. Toute portion de la série, longue ou courte, simple ou complexe, peut être considérée de cette manière, et, à ce point de vue, elle est un « percept ». Mais si l'on fixe son attention sur cette portion de la série pour la rattacher à quelque autre partie, elle devient un concept, ou du moins un percept d'attente (an expectant percept), ou un concept inachevé, jusqu'à ce qu'il soit complété par l'établissement de la connexion qu'il a avec la nouvelle partie de la série. Ce complément une fois assuré, le tout est un concept en tant qu'il consiste en deux

parties unies par une *pensée;* mais c'est un percept complexe seulement, tant qu'on le regarde comme une chose isolée, non encore reliée par la pensée aux autres percepts. Le percept est donc un état de conscience plus rudimentaire que le concept; l'analyse découvre les simples percepts au dernier degré des choses d'expérience; un concept inachevé est un percept, *plus* l'intention de le rattacher à un autre percept, et un simple concept achevé est la connexion d'au moins deux percepts. La perception peut être ainsi regardée comme une fonction primitive (*primary*), dont la conception est un dérivé et un dérivé d'un certain genre.

« Lorsque la réflexion apparaît pour la première fois, elle apparaît comme une perception complétant une conception qui appartient à la conscience primitive. C'est la perception du double aspect dans ce qui était jusqu'alors exempt de distinction. Un mouvement commencé dans la conscience primitive s'achève dans la conscience réfléchie par l'observation d'un nouveau caractère dans ce que nous appelons, après cette observation, l'objet de cette conscience. La conscience primitive finit par une conception, qui est aussi, dans son achèvement, le commencement de la conscience réfléchie, et la première perception de celle-ci. En tant que perception, son contenu peut être exprimé par une proposition dont le sujet et l'attribut ont la même extension et qui peut être convertie. Toutes les propositions dans lesquelles le sujet peut se mettre à la place de l'attribut ne sont pas des jugements de réflexion, dans le sens où nous l'entendons ici... » On montrerait aisément le même rapport entre la conscience réfléchie et la conscience directe. Il n'y a rien dans la conscience réfléchie qui ne soit en puissance dans la conscience primitive, ni dans la conscience directe qui ne soit en puissance dans la conscience réfléchie. La réflexion présuppose la conscience primitive et y trouve sa limitation, comme la conscience directe présuppose de la même manière la réflexion. « Mais la limitation n'est pas du même genre dans les deux cas. La conscience primitive est une pure matière, ὕλη, pour la conscience réfléchie; mais celle-ci est pour la conscience directe une loi, « une loi qui ne peut être transgressée, nous le savons lorsqu'une fois l'analyse philosophique nous en a révélé l'existence, une loi à laquelle, nous le voyons alors, les hommes ont toujours obéi, sans le savoir. »

De la même manière la perception impose sa loi à la conception; il n'y a rien dans celle-ci qui ne soit en puissance dans celle-là, et c'est là le véritable sens du mot d'Aristote répété par Locke : *Nihil in intellectu quod non prius in sensu.*

« Aussi la fonction primitive, la perception, dans le mode réflechi

de la conscience, en un mot la perception réfléchie, est cette fonction de conscience qui est l'arbitre suprême de toutes les autres, à la barre de laquelle toutes doivent se présenter. Dans ce mode, les objets sont envisagés tels qu'ils sont par rapport au sujet seul, tels qu'ils sont sous leur aspect subjectif, qui a la même extension que leur aspect objectif et en est inséparable ; et, en même temps, tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur nature et leur analyse, et non dans leur connexion avec d'autres objets de conscience, ce qui fait leur genèse ou leur histoire. Comme percepts, ils sont étudiés étroitement en eux-mêmes ; comme percepts de réflexion, ils sont étudiés sous leur aspect subjectif, ou tels que l'observateur les connaît immédiatement ; et ainsi la nature de la chose perçue, telle qu'elle est *per se*, est, pour la perception réfléchie, identiquement la même que cette nature qui est immédiatement connue de l'observateur. »

La perception (non la conception) réfléchie est donc le mode de conscience qui rend possible toute vérification finale des faits aussi bien que des théories ; en tant que réflexion, en tant qu'elle rappelle et répète les phénomènes des deux autres modes, primitif et direct, elle n'a d'autre contenu que ces phénomènes et ne peut servir en aucune manière à des découvertes nouvelles ou transcendantes. La méthode de réflexion consiste dans un nouvel examen des phénomènes, en se conformant à la règle d'examiner leurs deux aspects, subjectif et objectif, en conjonction l'un et l'autre. En un mot, la réflexion découvre d'abord le double aspect, elle l'applique ensuite, et cette application constante et méthodique constitue la métaphysique.

Cette méthode est la seule source de toute vérification, et les savants n'en auraient pas méconnu l'importance, s'ils avaient compris que l'observation directe à laquelle ils s'en rapportent en dernière analyse est seulement une des formes qu'elle revêt, un ensemble de procédés auxquels la réflexion donnerait, sans les contredire, une portée beaucoup plus grande. Ils ont exagéré la valeur de leur instrument ; ils se sont volontairement bornés jusqu'alors aux données de la conscience directe, sans songer que l'on pouvait découvrir une explication plus profonde des faits, en identifiant résolûment toutes les qualités de prétendus objets extérieurs à des sensations du sujet. Quant aux philosophes proprement dits, ils se sont perdus le plus souvent dans leurs rêveries ontologiques.

Mais si la réflexion consiste à identifier les qualités de la matière avec les sensations ou des relations de sensations, comment pourrons-nous savoir si nos « aspects objectifs » sont les mêmes que ceux d'autres individus ? Comment passerons-nous de notre

connaissance particulière à une connaissance commune au genre humain ? Cette question se pose aussi bien aux savants qu'aux philosophes, malgré la différence des points de vue où ils se placent ; mais il appartient à la philosophie de la résoudre, et la réponse est extrêmement simple. C'est par induction, en remarquant les actions et les paroles d'autres individus, en notre présence et en présence de nos objets. Nous voyons qu'ils font et qu'ils disent exactement ce que nous faisons et ce que nous disons dans les mêmes circonstances ; en un mot, nous les percevons réagissant (*re-acting*) précisément comme nous nous percevons agissant nous-mêmes ; notre propre réaction dépend de nos propres sensations ; nous en concluons qu'il y a en eux de semblables sensations correspondant aux mêmes objets. Cette solution est « si simple et si naturelle, que l'on s'étonnera peut-être de la voir proposer comme une solution philosophique spécialement importante. Mais la question est de savoir quelle en est l'analyse : c'est une induction, fondée sur une observation subjective, non une connaissance immédiate fournie par une observation subjective. Une observation subjective, attestée par la réflexion, sert ici à interpréter une classe d'objets, à savoir d'autres individus, leurs paroles, leurs actions, et à inférer d'une autre classe d'objets qu'ils sont à la fois nos objets et ceux des autres individus. »

En réalité, le savant, dans ses inductions ordinaires, n'agit pas autrement, et, à chaque pas, lui aussi, mais à son insu, il s'appuie sur l'observation subjective. Elle est au fond de l'analyse des objets physiques, comme elle sert à l'analyse des objets mentals, et la réflexion, en définitive, vérifie également l'une et l'autre.

La méthode de réflexion consiste dans l'exercice d'un mode particulier de conscience. Elle ne doit jamais atteindre que des phénomènes ; notre connaissance est-elle donc exclusivement phénoménale ? — La distinction de la conscience réfléchie et de la conscience directe fait voir, d'après M. Hodgson, comment il faut résoudre le fameux problème des choses en soi. « Lorsque nous nous occupons, dit-il, des phénomènes extérieurs en recourant à la conscience directe (celle pour laquelle l'objectif et le subjectif sont *séparés*), et que nous demandons ce que l'on peut prouver, et comment, par rapport à ses phénomènes, nous arrivons à la fin à un résidu dont nous ne pouvons rien dire, nous touchons à la limite de notre connaissance. Ce résidu est la chose en soi, tandis que tout ce qui concerne le phénomène est la connaissance, est phénoménal. Si notre étude a été statique, c'est-à-dire a eu pour objet l'analyse des phénomènes eux-mêmes, ce résidu apparaît sous la forme d'une

substance ou d'un substratum des attributs phénoménaux, qualités ou propriétés. Si la recherche a été dynamique, c'est-à-dire si elle a porté sur les causes, les conditions ou la genèse des phénomènes, le résidu apparaît alors sous la forme d'une cause première inconnaissable. Mais dans les deux cas ce résidu se rencontre *en vertu de notre propre hypothèse;* nous l'avons mis dans les phénomènes, en adoptant la méthode directe. »

Les choses se passent de la même manière, s'il s'agit des phénomènes intérieurs, des états de conscience. Là aussi, nous croyons trouver au fond de nos recherches ou une substance, l'âme, l'esprit, ou un pouvoir, un agent, le moi. C'est encore un effet nécessaire de l'emploi de la méthode directe. De part et d'autre, le choix de cette méthode suppose l'hypothèse préalable d'existences séparées et indépendantes de la connaissance que nous en avons. Nous retrouvons simplement, à la fin de notre travail, ce que nous avons d'abord mis nous-mêmes.

Mais à la méthode directe, à l'exercice de la conscience directe, substituons la méthode réfléchie. Demandons-nous quel est le sens des termes par rapport à la conscience seule. Demandons-nous quel est principalement, à ce point de vue, le sens du mot *existence.* D'une manière générale, existence, comme nous l'avons vu, est synonyme de présence dans la conscience ; *esse* signifie *percipi.* Si tel est le sens du mot existence, il est clair, d'abord qu'il ne saurait y avoir d'existence inconnaissable, et ensuite que nous ne pouvons former la notion d'une semblable existence, parce que les deux termes qui la composent sont contradictoires. Cela est vrai tout aussi bien de l'existence subjective que de l'existence objective, de l'existence comme chose et de l'existence comme pensée : l'un des deux termes *existence* et *inconnaissable* est dépourvu de sens.

Il est vrai de dire cependant qu'il y a une existence inconnaissable, mais pour la science seulement, et l'on entend par là que les savants ne vont pas jusqu'au fond de l'analyse, où la philosophie seule peut atteindre. Pour la méthode de réflexion, existence et connaissance, aspect objectif et aspect subjectif, sont des termes adéquats; elle franchit les limites de la science, elle va aussi loin que s'étend l'existence. En parlant d'une existence inconnaissable *pour la science*, nous limitons donc, nous restreignons le terme d'existence inconnaissable, et nous ne prétendons pas que cette existence soit strictement et absolument impossible à connaître, tandis qu'il n'y a plus rien en dehors de la perception réfléchie.

Si les savants ont ainsi, jusqu'à un certain point, le droit de songer à une chose en soi, de nourrir l'illusion qu'elle existe indépendam-

ment de toute connaissance, pour le philosophe, cette expression de chose en soi n'a aucune signification, est un son vide de sens, *flatus vocis*. Avec la chose en soi s'évanouit la distinction entre la chose en soi et le phénomène. Tout est phénoménal, tout est relatif, du moins de cette relativité qui consiste à présenter un aspect subjectif et un aspect objectif en relation l'un avec l'autre.

Il est à remarquer que le mot *noumène*, dont on se sert pour désigner la chose en soi, témoigne lui-même contre la doctrine qui l'emploie; les noumènes en effet doivent être eux-mêmes des phénomènes, puisqu'ils sont des objets de pensée, puisqu'ils ont un aspect subjectif.

En réalité, la question de la chose en soi, qui, au premier abord, semble inintelligible et contradictoire, se ramène à celle-ci : Quelle est la *source de l'être* la plus profonde et la plus secrète? Quel est le pouvoir en vertu duquel existent tous les êtres et le monde visible considéré comme un tout séparé? La tentative de résoudre cette question en la subordonnant à la distinction des choses en soi et des phénomènes, pour se demander ensuite ce que sont les choses en soi, était radicalement vicieuse, puisque la distinction même est fausse. Mais si la méthode était vicieuse, la question était légitime. Source de l'être, cause ou pouvoir par qui existe ce monde, ce sont là des termes qui ont un sens phénoménal, bien qu'il ne soit pas à la portée des facultés humaines de donner à ce sens plus de précision qu'il n'en a dans la question elle-même. Supposez une solution : la source, le pouvoir, une fois déterminé, ne sera pas une chose en soi, mais bien un phénoméne, c'est-à-dire une réalité (*an existent*) avec un aspect subjectif. En arrivant à une solution et en déterminant la source en question, nous aurons augmenté le domaine de la conscience directe d'un espace que la conscience réfléchie avait seule occupé jusque-là; une possibilité de pensée sera ainsi devenue une connaissance actuelle. « En niant l'*existence* de l'inconnaissable, des choses en soi, nous ne restreignons pas le champ de l'existence, mais nous en changeons les divisions. La conscience réfléchie embrasse ce qui *était* appelé l'existence inconnaissable. »

On prend vulgairement la défense des noumènes en faisant remarquer que les phénomènes ne peuvent exister sans eux; car ce sont des termes relatifs. La vérité est que ce qui paraissait être un noumène apparaît comme un phénomène dans l'analyse réfléchie. Ce sont en effet des termes relatifs; mais ce mot phénomène, après l'analyse, sert à indiquer l'histoire d'une classe particulière, celle des phénomènes, qui a subsumé (*subsumed*) en elle l'autre classe, celle des noumènes. Les termes en question peuvent encore être employés

comme des termes relatifs, pour bien montrer que, dans l' « existence » qui les contient les uns et les autres, les phénomènes ne sont pas classés comme un cas des noumènes, mais les noumènes comme un cas des phénomènes. « Prenons un exemple. Montagnes et vallées sont des termes relatifs. Supposons le pays nivelé. La distinction s'évanouira également, soit que les vallées s'élèvent à la hauteur des montagnes, soit que les montagnes s'abaissent au niveau des vallées. Dans le premier cas, nous aurons un plateau, dans le second une plaine basse. Le niveau de la mer est la commune mesure à laquelle on comparera la plaine et le plateau. Il y a aussi une commune mesure pour comparer les phénomènes et les noumènes : c'est le principe de réflexion. Le mot *phénomène* a, par rapport à ce principe, un sens absolument indépendant de l'existence et du sens de l'autre terme, le *noumène*. Il désigne l'existence sous son aspect subjectif, vue ou connue. L'existence des *phénomènes* ne dépend donc pas le moins du monde des *noumènes*, bien que ces deux termes soient relatifs. Ils sont comme le plateau à la hauteur duquel les vallées se sont élevées, les montagnes et les vallées, *telles qu'elles étaient*, ayant été également supprimées. »

En effet, ce qui *était* la chose en soi a été ramené à l'état de simple phénomène et relégué dans ce monde possible, dont le nôtre n'est qu'une partie, monde purement phénoménal, possible pour nous, mais actuel pour d'autres consciences que les nôtres. Au lieu de la notion de choses en soi, nous devons retenir celle de monde invisible (*Unseen World*) ; admettre la possibilité d'un tel monde et des choses, c'est-à-dire des phénomènes, qui les composent, c'est détruire la notion de noumène.

Kant attribuait l'objectivité aux catégories; pour nous, au contraire, l'objectivité et la subjectivité ne sont que des déterminations introduites par la réflexion dans la conscience primitive. « L'objectivité est donnée non par la pensée, mais par la réflexion. Aussi, au lieu de la chose en soi qui est un « pur objet », c'est-à-dire une contradiction dans les termes, nous avons un phénomène qui est hors de la portée de la conscience directe, mais auquel atteint la conscience réfléchie. Il est très-vrai que le même mode de conscience qui donne l'objectivité est en même temps nécessaire pour concevoir la question d'une source de l'être; mais ce mode de conscience, ce n'est pas la pensée comme opposée à la perception, mais la réflexion comme opposée à la conscience directe. La perception réfléchie donne l'objectivité, et la conception réfléchie survenant donne naissance à la notion d'une source de l'être et pose le problème de l'origine des percepts objectifs et subjectifs. »

C'est à la méthode analytique et métaphysique à résoudre les questions de ce genre. C'est à l'analyse de la conscience, de son contenu, de son mode d'opération, que nous devrons de savoir non-seulement tout ce qui peut être démontré, mais encore tout ce qu'il est permis d'imaginer pour remplir les mondes possibles dont peut s'occuper la partie « constructive de la philosophie », car toutes les théories sur le surnaturel découlent de la nature humaine, et non d'une autre source.

A. Penjon.

(A suivre.)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE INDIENNE[1]

LE SYSTÈME VEDÂNTA

§ IV. La délivrance dans ses rapports avec le sommeil.

Avant d'en arriver à l'étude de la délivrance proprement dite ou absolue, nous nous occuperons d'une théorie incidente fondée sur la réunion momentanée de l'âme individuelle à l'âme universelle, qui fait partie du système védântique.

Cette théorie résulte de l'explication que les vêdântins donnaient du phénomène du sommeil, et suppose la localisation dans une certaine partie du corps de l'homme de l'âme universelle dans son état naturel de liberté et d'homogénéité, ou tout au moins l'existence d'un vide où l'âme individuelle peut à certains moments s'abstraire des sens et des organes et retrouver ainsi l'état absolu qui l'assimile à l'âme universelle, mais dont elle perd de nouveau le privilège en revenant animer les fonctions intellectuelles et percevoir les sensations.

Dans différents passages des *Upanishads* anciennes, et particulièrement *Brh. âr. Up.*, II, 1, 17, il est question de l'*antar hrdaya âkâçah*, c'est-à-dire de l'éther ou de la place (le mot *âkâça* peut s'interpréter dans les deux sens) qui est dans le cœur et où se retire ou s'absorbe, quand l'homme est dans l'état de profond sommeil, l'âme individuelle (*puruhso vijñânamayah*) avec la connaissance ou la conscience, le prâna, la parole, la vue, l'ouïe et le manas [2].

D'après Çankara, il faut voir dans le mot *âkâça* le synonyme d'*âtman*, l'âme universelle, dans laquelle l'âme individuelle vient reposer et retrouve sa véritable nature, exempte des vicissitudes auxquelles

1. Voir *Revue philosophique*, n° de mai 1878.

2. *Ya esha vijnânamayah purushah tad eshâm prânânam vijnânena vijnânam âdâya ya esho'ntar hrdaya âkâças tasmin chete tâni yadâ grhnâty atha haitat purushah svapiti nâma tad grhîta eva prâno bhavati grhîtâ vâk grhîtam cakshur grhîtam çrotram grhîtam manah.*

la soumet la transmigration [1]. C'est ainsi que, comme nous l'avons dit, l'âme individuelle trouve dans le profond sommeil une délivrance momentanée.

Cet état de profond sommeil dans lequel on ne *voit* (*paçyati*) point de rêves, sinon des rêves agréables, diffère du reste, comme nous le verrons, de l'état de simple sommeil où l'âme n'est pas délivrée.

Dans un autre passage de la *Brh. âr. Up.* (IV, 3, 7 et *seqq.*), il est longuement question de la situation de l'âme dans le sommeil et le rêve. On sent au vague de l'expression et à la confusion de la pensée que, à l'époque où ce morceau a été composé, les idées que les brâhmanes en avaient étaient encore bien indécises. Heureusement, le commentaire de Ça*n*kara nous indiquera, pour les versets que nous allons citer, sinon le sens précis qu'il faut y attacher, du moins les conceptions dont elles contenaient le germe et auxquelles elles ont fini par aboutir :

IV, 3, 9. « Le *purusha* (l'âme individuelle ou l'homme intellectuel, *purusha* signifiant, proprement, homme) a deux résidences, ce monde-ci et l'autre [2]; il en est une troisième, le rêve (ou le sommeil), qui sert de trait d'union aux deux autres. Dans cette station intermédiaire, il voit les deux autres, c'est-à-dire ce monde-ci et l'autre. Proportionnellement aux efforts qu'il fait pour atteindre la résidence de l'autre monde [3], il voit tout à la fois le mal et le bien [4].

« Quand ce purusha dort, emportant une particule de ce monde [5] qui contient toutes choses, détruisant de lui-même (son corps) [6],

1. *âkâçaçabedena para eva sva âtmocyate tasmin sva âtmany âkâçe çete svâbhâvike 'sâmsârike.*

2. Ce monde-ci est, au point de vue psychologique et subjectif, celui dans lequel on prend connaissance des objets à l'aide des sens corporels; tandis que l'autre monde est celui dont on a la perception après que l'âme est séparée du corps. (*Çankara.*)

3. L'instrument (*sâdhana*) au moyen duquel l'âme individuelle obtient, dans le sommeil, l'autre monde ou prend vue sur lui, est le souvenir de la science et de l'œuvre (*vidyâkarmapûrvaprajnâ*). (*Çankara.*)

4. Il goûte les fruits du bien et du mal accomplis par lui dans l'existence réelle, ou dans l'état de veille qui a précédé le sommeil. Il les voit et en éprouve l'effet dans le rêve où ils se retrouvent à l'état d'impressions durables (*vâsanâ*). Toutefois le rêve ne résulte pas exclusivement du souvenir laissé par les perceptions recueillies dans l'état de veille. Il comporte aussi parfois la *prévision* des choses qui seront perçues dans une existence postérieure (*pratipattavyajanmavishayâni*), soit par l'effet du sentiment anticipé des conséquences de l'œuvre bonne ou mauvaise dont l'âme a fait provision et qui détermineront pour elle les conditions de l'existence future, soit par suite de l'intervention d'une divinité (*devatânugrahâd*). (*Çankara.*)

5. C'est-à-dire, muni des impressions qu'il a recueillies par les sens dans l'état de veille. (*Çankara.*)

6. C'est-à-dire, ayant rompu momentanément les liens qui l'attachaient au corps, ayant retrouvé son indépendance vis-à-vis du corps. (*Çankara.*)

évoquant de lui-même (des images diverses) (à la lueur de) son propre éclat, de sa propre lumière [1], il dort et devient en cet état ce purusha qui est la lumière absolue [2]. »

— 10. « Il n'y a là ni chars, ni attelages, ni routes; mais il (le purusha) crée des chars, des attelages et des routes [3]. Il n'y a là ni bonheur, ni félicité, ni réjouissances; mais il crée le bonheur, la félicité, les réjouissances. Il n'y a là ni étangs, ni lacs, ni rivières; mais il crée des étangs, des lacs, des rivières, car il est le créateur [4]. »

— 11. « Il y a à ce sujet les vers suivants : « Ayant anéanti ce corps au moyen du sommeil [5], (le purusha), qui ne dort pas, contemple les endormis [6]. Ayant revêtu [7] (une forme) brillante, le purusha, qui a l'éclat de l'or, le cygne unique, revient à sa résidence [8]. »

— 12. « Préservant, au moyen du prâ*n*a [9], le nid inférieur

1. C'est-à-dire à la lueur des modifications que subit le sens interne (*antahkaranavrttiprakâçena*). Et cette lueur a pour foyer l'ensemble des impressions recueillies dans l'état de veille. (*Çankara.*)

2. Le sommeil n'est autre chose que le fait moyennant lequel l'âme individuelle devient son propre objet (*vishayabhûta*), — un objet brillant, lumineux, et qui renferme les impressions que lui a laissées la perception. En cet état, l'âme est comme une épée sortie de son fourreau (le corps) et qui se verrait à la faveur de son propre éclat. Alors, l'âme est à la fois sujet et objet, et c'est en quoi le simple sommeil diffère pour elle du profond sommeil, car dans ce dernier état elle n'a plus rien d'objectif, et sa personnalité s'est anéantie. (*Çankara.*)

3. Dans l'état de veille, la perception interne est un phénomène psychologique auquel concourent, indépendamment de la lumière propre de l'âme (*âtmajyoti*h) les sens, la buddhi, le manas et la lumière objective (*âloka.*) Mais dans le sommeil, les sens n'agissant pas et la lumière externe n'ayant plus le pouvoir de les solliciter, la perception interne résulte uniquement de la lumière propre de l'âme. Comme on l'a vu, les perceptions acquises (*vâsanâ*) modifient l'organe interne (*antahkarana*) et prennent pour l'âme une forme visible par l'effet de l'œuvre, mobile général des actes de l'âme individuelle, qui en provoque l'évocation. C'est ainsi que s'effectue le rêve et qu'opère la lumière propre de l'âme, qui éclaire les choses qu'on ne peut plus voir avec les yeux (*tad yasya jyotisho drçyante luptadrças tad âtmajyoti*h), et c'est ainsi que l'*Upanishad* peut dire que le purusha crée des chars, etc. (*Çankara.*)

4. En ce sens que l'œuvre provoque les modificatious de la pensée qui reposent sur les perceptions acquises. Celles-ci s'éclairent à la lumière propre de l'âme et deviennent des images visibles. Le mot créateur est donc appliqué ici par métaphore, à l'âme qui ne fait en réalité que se représenter dans le rêve les perceptions acquises dans l'état de veille. (*Çankara.*)

5. L'ayant rendu immobile. (*Çankara.*)

6. Il éclaire de sa propre lumière les perceptions acquises. (*Çankara.*)

7. Par l'effet de l'œuvre qui est le mobile de ses actes. (*Çankara.*)

8. Ayant repris la forme sensitive, étant retourné vivifier les sens, il revient à l'état de veille. (*Çankara.*)

9. Durant le sommeil, le corps ne vit plus qu'au moyen des cinq esprits vitaux appelés prâ*n*as. (*Çankara.*)

(le corps) et allant au dehors de ce nid [1], l'immortel, le purusha, qui a l'éclat de l'or, le cygne unique, se rend où le porte son désir [2]. »

— 13. « Allant dans le rêve en haut et en bas [3], le dieu évoque des formes diverses [4], soit, en quelque sorte, qu'il joue avec les femmes, qu'il rie ou qu'il ait devant les yeux des spectacles effrayants. »

— 14. « Les objets de son plaisir sont visibles, mais nul ne le voit lui-même [5]. C'est pour cela que les (médecins) disent qu'il ne faut éveiller (personne) brusquement. Difficile à guérir est le corps quand il (le purusha) ne rentre pas par cette (porte des sens dont il s'est servi pour sortir) [6]. Il en est qui disent que cette place du rêve est la même pour le purusha que celle de l'état de veille, parce qu'il voit étant endormi les mêmes choses qu'on voit étant éveillé [7]. (Mais il n'en est pas ainsi, car) ce purusha brille alors (dans le rêve) de son propre éclat. »

Dans une *Upanishad* plus récente, la ***Praçna Up.***, IV, 5, la théorie du sommeil et du rêve se trouve exposée en ces termes :

« Alors (dans le sommeil) le dieu (le manas) perçoit la grandeur [8]. Il revoit tout ce qu'il a vu (dans l'état de veille) ; il entend tout ce qu'il a entendu; il perçoit de nouveau tout ce qu'il a perçu dans des

1. Quoiqu'il soit dans le corps pour *voir* le rêve, pourtant il a rompu toute relation nécessaire avec son enveloppe matérielle, et vague, en quelque sorte, au-dedans et au-dehors, comme l'éther. (*Çank.*)

2. Il parcourt chaque chose qui lui plaît parmi celles qui se manifestent lors de l'évocation des perceptions acquises. (*Çank.*)

3. Passant en rêve des êtres supérieurs, comme les dieux, aux créatures inférieures, comme les animaux. (*Çank.*)

4. Les perceptions acquises. (*Id.*)

5. Puisqu'il les voit dans le rêve, tandis que lui échappe aux sens. (*Çank.*)

6. Dans le rêve, l'âme est absente du corps grossier et (c'est pour cela que l'*Upanishad* vient de dire qu'on ne la voit pas); elle a emporté avec elle les énergies propres à chaque sens en prenant pour se retirer les canaux par lesquels elle communique avec leurs sièges réciproques : elle s'est isolée. Or, si on l'éveille brusquement, elle ne retrouve plus bien dans son trouble les issues par lesquelles elle rapporte aux sens leurs facultés mutuelles. De là résultent la cécité, la surdité, le mutisme, etc., infirmités dont la guérison est difficile. (*Çank.*)

Il est curieux de retrouver une conception analogue chez les Tagals des Philippines, qui, « pour éviter un malheur, c'est-à-dire pour donner le temps à l'âme de revenir dans le corps, exigent qu'on ne réveille pas les gens en sursaut. » Voy. Girard de Rialle, *le Culte fetichique des esprits*. (*Revue scientifique* du 28 juillet 1878.)

7. C'est une erreur, attendu que, dans l'état de veille, les perceptions viennent des sens, tandis que, dans le sommeil ou le rêve, l'âme éclaire de son propre éclat les perceptions acquises qu'elle évoque et perçoit de nouveau, pour ainsi dire, avec le sens interne, sans le secours des sens externes. (*Çank.*)

8. Il embrasse les sens et leurs objets. (*Çank.*)

lieux et des directions différentes. Ce qui a été vu et non vu [1], ce qui a été entendu et non entendu, ce qui a été perçu et non perçu, — il voit tout (cela); lui qui est tout, (voit tout). »

Dans son commentaire sur les *Brahma-Sûtras*, Çankara confirme la même théorie en ce qui concerne le rêve, en ajoutant quelques remarques intéressantes.

Le rêve a pour cause les perceptions acquises ou les impressions recueillies durant l'état de vieille [2]. L'évocation de ces impressions n'est pas volontaire (*sâmkalpika*), autrement on n'aurait jamais de rêves désagréables. Les créations (*srshti*) du rêve ne sont pas réelles (*pâramârthika*), comme la création proprement dite composée des cinq éléments et de leurs modifications [3]. Du reste, cette création-ci n'est elle-même pas absolument réelle; tout le développement matériel (*prapañca*) n'est qu'illusoire (*mâyâmâtra*). Toutefois les deux créations diffèrent l'une de l'autre en ce que le développement matériel résultant des combinaisons des cinq éléments dure jusqu'à ce qu'on ne reconnaisse l'identité du moi et de Brahma, ou, en d'autres termes, jusqu'au moment de la délivrance, tandis que le développement matériel dont on a l'idée dans le rêve s'anéantit chaque jour au moment du réveil [4]. Si l'on objecte que le rêve présage l'avenir [5] et que par conséquent il est réel, il convient de répondre que la chose présagée peut être réelle ou vraie ; mais la vision qui s'y rapporte ne l'est pas, car elle ne satisfait généralement pas aux conditions de lieu et de temps qui rendraient au moins son existence réelle vraisemblable [6].

Enfin, le *Vedânta-Sâra* résume brièvement la théorie du rêve en disant aussi qu'il résulte des impressions recueillies dans l'état de veille [7].

1. Ce qui a été vu dans cette même existence. Ce qui n'a pas été vu est ce qu'on a vu dans une autre existence. (*Çank.*)

2. *Jâgaritaprabhavavâsanânimittatvât svapnasya*. (*Çank.*, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 2, 6.)

3. *Id.*, *ibid.*

4. *Pâramârthikas tu ânyam samdhyâçrayah sargo viyadâdisargavad ity et âva pratipâdyate. na ca viyadâdisargasyâpy âtyantikam satyatvam asti pratipâditam hi tadanyatvam ârambhanaçabdâdibhyah ity atra samastasya prapancasya mâyâmâtratvam prâk ca brahmâtmadarçanât viyadâdiprapanco vyavasthitarûpo bhavati samdhyâçrayas tu prapancah pratidinam bâdhyata ity ato vaiçeshikam idam samdhyasya mâyâmâtratvam uditam*. (*Çank.*, Comm. sur les *Brahma-Sûtras*, III, 2, 4.)

Ce passage établit, contrairement à l'assertion de Colebrooke (*Miscell. Essays*), que *Çankara* connaissait la conception de *mâyâ*.

5. *Sucakaç ca hi svapno bhavati bhavishyatoh sâdhvasâdhunoh*. (*Çank.*, Com. sur les *Brah.-Sûtr.*, III, 2, 4.)

6. *Id.*, *ibid.*, III. 2, 3 et 4.

7. *Jâgradvâsanâmayatvât svapnah*. n° 63.

Maintenant que, par une digression nécessaire au point de vue de l'enchaînement des idées analogues, nous avons suivi chronologiquement dans ses différentes phases l'évolution de la théorie védântique du sommeil et du rêve, nous allons reprendre, en lui appliquant la même méthode, celle du profond sommeil et de la délivrance momentanée.

Comme pour le sommeil simple, la *Brh. âr. Up.* nous apprendra les conditions générales de l'état de profond sommeil :

IV, 3, 15. « Ce purusha se trouvant dans l'état de profond sommeil (*samprasâda* [1]), y ayant goûté des jouissances (diverses), s'y étant promené çà et là [2] et y ayant vu le fruit du bien et du mal [3], revient, en suivant une marche inverse, à son lieu d'origine, qui est l'état de rêve (ou de simple sommeil) [4]. Tout ce qu'il voit alors ne l'enchaîne pas, car le purusha n'entre pas en contact (avec cela) [5]. »

— 19. « De même qu'un faucon ou un aigle, après avoir volé dans l'éther, est fatigué et, resserrant ses ailes, se dirige vers son nid, de même ce purusha se précipite vers ce but où, étant endormi, il n'éprouve aucun désir et ne voit aucun rêve [6]. »

Le séjour de l'âme dans l'état de profond sommeil donne lieu dans les *Upanishads* à d'étranges descriptions anatomiques relatives aux organes sur lesquels ce phénomène influe. Nous allons relater les plus importants.

Brh.-âr.-Up., II, 1, 19. « Quand il (le purusha) est dans un état de profond sommeil, alors il ne connaît plus rien. Il y a 72,000 veines

1. L'état de profond sommeil est appelé *samprasâda*, parce qu'il est parfaitement favorable (*samyak prasîdati*), en ce sens qu'on y laisse de côté toutes les peines (*tîrno hi tadâ sarvân çokân bhavati*). (*Çankara.*)

2. En vision, en idée seulement, et non pas en action (*drshtvaiva na krtvety arthah*). (*Çank.*)

3. C'est-à-dire qu'il n'a plus de communication directe avec le bien et le mal. Il n'agit plus (intellectuellement) en ce qui les regarde. Autrement, cette action, cette œuvre l'enchaînerait, c'est-à-dire entraînerait pour lui des conséquences bonnes ou mauvaises. Mais le seul fait de l'observation (*darçana*) du bien et du mal dans leurs effets ne doit pas être considéré comme un acte. (*Çank.*)

4. Pour entrer dans le profond sommeil, il faut passer par le simple sommeil, de même qu'il faut y revenir pour retomber dans l'état de veille. (*Çankara.*)

5. C'est l'œuvre qui enchaîne l'âme ; or, l'œuvre n'est possible pour elle que quand elle entre en relation avec les choses matérielles, ou l'ensemble des effets et des causes, ce qui ne saurait avoir lieu pour le purusha dans l'état de sommeil et de profond sommeil, puisqu'il a retiré à lui les sens qui sont ses intermédiaires avec le monde matériel. (*Çank.*)

6. Dans l'état de profond sommeil, il pénètre en lui-même (ou dans l'âme suprême) (*svayam âtmânam prâviçati*), comme l'oiseau dans son nid. Là, il est délivré de toutes les conditions auxquelles il était soumis dans le cercle de la transmigration et ne fait plus d'efforts pour obtenir le fruit des œuvres accomplies, qui devient à son tour l'agent de toutes les œuvres nouvelles (*sarvakriyâkârakaphalâyâsaçûnyam*). (*Çank.*)

appelées *hitas* qui partent du cœur pour aller dans toutes les directions du corps [1]. Passant par ces veines, il vient reposer dans le corps. De même qu'un jeune homme, ou un grand brâhmane repose au sein d'un bonheur dans lequel toute inquiétude est anéantie, de même repose (le purusha) [2]. »

Brh.-âr.-Up., IV, 3, 19. — « Les veines appelées *hitas* sont comme un cheveu divisé en mille parties; elles sont d'une telle ténuité et remplies de (suc) blanc, noir, jaune, vert, rouge [3]. Tout ce qu'étant éveillé on voit d'effrayant est imaginé dans le rêve par l'effet de l'ignorance. Il semble qu'on vous tue [4], qu'on se rend maître de

1. Cf. *Praçna-Up.*, III, 6. — Dans le corps, le cœur est le lieu où réside la *buddhi* ou l'organe interne; c'est là (dans le corps) que résident (aussi) les organes externes qui dépendent de la *buddhi*. Par suite de cette dépendance, celle-ci, obéissant à l'œuvre (mobile de ses actes), déploie comme un filet, en les faisant passer par ces veines, les sens, tels que l'ouïe, etc., pour les localiser dans le tuyau auditif, etc. Après les avoir placés dans leurs sièges respectifs, elle les gouverne. Dans l'état de veille, le purusha fait de connaissance (*vijnânamaya*) remplit la buddhi de l'éclat de l'intelligence, c'est-à-dire de sa propre essence qu'il manifeste. Au moment où elle se contracte (dans le sommeil) le purusha se contracte en même temps qu'elle : c'est le sommeil du purusha fait de connaissance. Sa jouissance (au contraire) consiste dans la perception des agitations, des vicissitudes inhérentes à l'état de veille, car il obéit à la nature de la buddhi, attribut (matériel de l'âme immatérielle), comme le reflet de la lune obéit aux mouvements de l'eau dans laquelle elle se reflète (*vijnânamayasya... jâgradvikshepânubhavo bhogo buddhyupâdhisvabhâvânuvidhâyî hi sah candrâdiprativimba iva jalâdyanuvidhâyî*). Les objets que la *buddhi* perçoit dans l'état de veille circulent chacun par une de ces veines. Circulant à leur suite, il (le purusha fait de connaissance) a son siège dans le corps, c'est-à-dire qu'il pénètre entièrement le corps comme le feu (ou la chaleur) pénètre une masse de fer incandescente. Bien qu'il ne soit qu'en lui-même, dans l'état qui lui est propre (*svâbhâvika eva svâtmani vartamâno'pi*), on dit qu'il réside dans le corps, parce qu'il conforme ses fonctions à celles de la buddhi conditionnée par l'œuvre (*karmânugatabuddhyanuvrttitvât puritati çeta ity ucyate*). Il est de fait que, dans l'état de profond sommeil, il n'a aucune relation avec le corps. (*Çankara*.)

2. Dans l'état de profond sommeil, le purusha résidant en lui-même, dans sa situation naturelle, s'est dégagé de toutes les conditions de la transmigration. (*Çankara*.)

3. Ces différences de couleur résultent des combinaisons diverses qui ont lieu entre l'air, la bile et les glaires. — Le *linga*, ou le corps subtil, composé de ses dix-sept parties, — les cinq éléments, les cinq organes de perception, les cinq organes d'action, le prâna et l'organe interne, — se trouve dans ces veines. C'est là que s'emmagasinent, pour ainsi dire, toutes les impressions recueillies par les sens dans les conditions diverses de la transmigration. Le *linga*, qui est le siège de ces impressions, est transparent comme le cristal, en raison de sa subtilité, et subit des modifications diverses provoquées et développées par le bien et le mal (accompli antérieurement) sous l'effet des relations de la buddhi avec les sucs qui se trouvent dans les veines susdites. De plus, il reflète les différentes impressions recueillies antérieurement, ce qui a lieu quand il évoque des femmes, des chars, des éléphants, etc. (*Çankara*.)

4. Par suite d'une idée qui reçoit le nom d'ignorance et qui a pour cause les impressions recueillies antérieurement. (*Çank.*)

vous, qu'un éléphant vous met en fuite, que vous tombez dans un précipice; mais quand on s'imagine qu'on est dieu, qu'on est roi, qu'on est l'univers, on est alors en possession du monde suprême [1]. »

La *Praçna-Upanishad*, IV, 6, caractérise en ces termes l'état de profond sommeil :

« Lorsque ce dieu (le *manas*) est sous la domination du *tejas* [2], alors il ne voit plus de rêves [3]; alors ce bonheur [4] est goûté dans ce corps. »

Pourtant, d'après la *Chândogya-Upanishad*, c'est dans le prâ*n*a que, durant le sommeil, tous les sens se concentrent :

« Quand on dort, la parole se retire dans le prâ*n*a, la vue se retire dans le prâ*n*a, l'ouïe se retire dans le prâ*n*a, le *manas* se retire dans le prâ*n*a, car le prâ*n*a absorbe tous les organes. »

La *Kauskîtaki-Up.*, III, 3, expose la même théorie psychologique :

« Quand l'homme est endormi et ne voit point de rêves, il s'unifie dans le prâ*n*a. Alors la parole entre en lui (dans le prâ*n*a) avec tous les noms; la vue entre en lui avec toutes les formes (ou toutes les couleurs); l'ouïe entre en lui avec tous les sons; le *manas* entre en lui avec toutes les pensées.

« Quand il (l'homme) s'éveille, de même que d'un feu enflammé les étincelles s'élancent dans toutes les directions, de même les prâ*n*as quittent l'âtman pour occuper le siége qui leur est assigné, les dieux (les sens) quittent les prâ*n*as, et les *lokas* (les objets des sens) quittent les dieux. »

La *Praçna-Up.* IV, 2, seule, fait opérer ce phénomène au sein du manas :

« De même que tous les rayons du soleil se réunissent à son disque lumineux au moment où il se couche, et qu'ils se projettent (en dehors de lui) au moment où il se lève, — de même tout cela [5] se réunit au manas, qui est le dieu suprême [6]. Par là, donc, l'homme n'entend plus, ne voit plus, n'odore plus, ne goûte plus, ne touche plus, ne parle plus, ne prend plus (avec les mains), n'a plus de

1. Les impressions qui font croire dans le rêve qu'on est tué, qu'on est maîtrisé, etc., résultent de l'ignorance, dont l'effet est d'inspirer à l'âme l'idée qu'elle est limitée, finie et par conséquent susceptible des modifications que comportent ces différents états; les impressions d'après lesquelles on se croit identifié à l'univers dérivent au contraire de la science et de l'idée de la vraie nature de l'âme qui est infinie. (*Çank.*)

2. Quand il est complètement au pouvoir de l'intelligence lumineuse (*tejas*) qui réside dans les veines du cœur, et quand les impressions recueillies antérieurement sont écartées. (*Çank.*)

3. Il est dans l'état de profond sommeil. (*Çank.*)

4. Le bonheur qui consiste dans la connaissance absolue. (*Çank.*)

5. Les sens et leurs objets. (*Çank.*)

6. Parce qu'il est la source des autres dieux, c'est-à-dire des sens. (*Çank.*)

jouissances voluptueuses, n'émet plus les excréments, ne marche plus ; — il dort, dit-on. »

D'après le commentaire de Çankara sur les *Brâhma-Sûtras* [1], le lieu du profond sommeil sont les veines du cœur, la *puritat*, ou l'enveloppe du cœur, et l'éther du cœur où réside Brahma, pris en bloc (*samucayena*), et non pas ces mêmes parties considérées comme indépendantes les unes des autres (*vikalpena*). Mais les veines et l'enveloppe ne servent que de porte d'entrée pour arriver à Brahma, d'où l'on peut conclure que Brahma est le siége unique et immuable du profond sommeil. Il est à remarquer que les veines du cœur sont le séjour exclusif de jîva, (l'âme individuelle), car c'est là que les organes agissent. Or jîva ne saurait se séparer de son attribut (*upâdhi*), c'est-à-dire des organes tels que la buddhi, etc. Jîva n'a pas de séjour propre quand il est séparé de l'*upâdhi*, parce qu'alors il s'unit à Brahma. L'âtman étant toujours identique à lui-même, jîva lui est toujours uni ; seulement, dans les états de sommeil et de veille, par l'effet de l'*upâdhi* qui l'enveloppe, jîva a pour ainsi dire acquis une nature différente de l'atman, tandis que, dans le profond sommeil, l'*upâdhi* se dissolvant, jîva retrouve sa vraie nature dans l'âtman.

Au sûtra 9 (III. 2), on agite les questions de savoir si jîva perd son identité par suite de l'absorption dans l'âtman qui a lieu pour lui dans le profond sommeil, ou, en d'autres termes, si l'âme qui s'éveille après le profond sommeil est bien celle-là même qui s'est endormie. D'après les vedântins, jîva retrouve au réveil son identité. Ils en donnent plusieurs preuves. D'abord si cette identité ne se reconstituait pas, il n'arriverait pas de voir achever le lendemain la besogne ou le sacrifice qu'un individu a commencé la veille. De même, on ne garderait pas d'un jour à l'autre la mémoire de ce que l'on a vu ni le souvenir même de son identité. En outre, les prescriptions relatives à l'œuvre et à la science seraient sans objet, attendu que chaque jîva tombant dans le profond sommeil y trouverait la délivrance, et qu'il ne saurait plus être question de fruit à acquérir par le sacrifice ou par l'œuvre pour une époque postérieure. Tous les effets de l'activité individuelle seraient perdus. Pour les uns, la délivrance ne serait plus définitive, tandis que les autres l'obtiendraient sans que l'ignorance ait cessé pour eux. Si l'on objecte qu'il en est de jîva uni à l'âtman comme d'une goutte d'eau jetée dans un vase qui est plein de ce liquide, il convient de répondre que rien ne distingue la goutte d'eau et ne permet de la reprendre telle qu'elle était d'abord; mais

1. III. 2, 7.

jîva, au contraire, se distingue par l'œuvre et la science qui lui sont propres.

Au sûtra 10, il s'agit de savoir si la syncope constitue un état spécial de l'âme, un cinquième état à joindre à l'état de veille, de sommeil, de profond sommeil et à celui où elle se trouve en quittant le corps.

Cet état diffère de celui de veille, puisqu'on n'y perçoit pas les objets des sens. Il diffère aussi du sommeil, parce que dans la syncope on ne se souvient pas d'avoir eu des rêves. L'âme, dans la syncope, ne quitte pas le corps, puisque la respiration et la chaleur vitale persistent. La syncope diffère enfin du profond sommeil par les caractères suivants : un homme évanoui reste parfois assez longtemps sans respirer, il éprouve des spasmes, son visage se contorsionne d'une manière effrayante, et ses yeux roulent dans leurs orbites, tandis que dans le profond sommeil on a la figure calme, on respire à intervalles réguliers, les yeux restent fermés et les membres en repos. Il suffit alors qu'on vous prenne par la main pour vous éveiller, au lieu que, dans la syncope, même un coup de marteau ne fait pas cesser l'évanouissement. D'ailleurs, les causes de la syncope ne sont pas les mêmes que celles du profond sommeil, puisque celle-là résulte d'un coup reçu, etc., tandis que celui-ci arrive par suite de la fatigue. On ne confond pas dans le langage ordinaire la syncope avec le sommeil. La syncope tient donc le milieu entre le profond sommeil et un autre état : l'âme étant alors absorbée dans l'atman, en tant que la conscience personnelle n'existe plus, et ne l'étant pas, si l'on tient compte des différences avec l'état de profond sommeil qui viennent d'être indiquées. Cet état est comme la porte, la préface de la mort. Quand l'œuvre est accompagnée d'un reliquat, la parole et le manas reviennent ; quand l'œuvre est sans reliquat, le souffle vital et la chaleur disparaissent. Puisque la syncope est une demi-absorption, c'est une situation intermédiaire et non pas un cinquième état.

Nous n'avons plus à consulter que le *Védânta-Sâra* pour achever de traiter d'après les sources la question de la délivrance dans ses rapports avec le profond sommeil. C'est ce que nous allons faire avec l'aide du commentaire de Râmak*r*sh*n*a Tirtha sur cet ouvrage.

Nous avons déjà eu occasion de remarquer que le *Védânta-Sâra* a scruté certaines parties de la doctrine davantage qu'elles ne l'ont été dans les documents vedântiques antérieurs. De là parfois des aperçus nouveaux et intéressants. C'est ce qui a eu lieu pour le sujet qui nous occupe. Comme nous venons de le voir, pour Çankara, l'état de l'âme dans le profond sommeil n'est pas autre chose que

la délivrance. Mais l'auteur du *Védânta-Sâra* et son commentateur ont vu d'insurmontables difficultés à cette théorie, et voici en quels termes ils définissent et expliquent cette situation spéciale de l'âme individuelle.

Le profond sommeil est un état où le jeu de tous les organes a cessé, mais cependant l'âme individuelle y perçoit le bonheur par suite de modifications très-subtiles de l'ignorance qu'éclaire l'intelligence [1]. Dans cet état, l'âme individuelle, qui reçoit le nom de *prâjna*, est absorbée par *îçvara*, c'est-à-dire par l'âme universelle, mais unie déjà à l'ignorance et différente par conséquent de Brahma ou de l'âme universelle indépendante et absolue. La part d'ignorance dont *prâjna* et *îçvara* restent accompagnés fait qu'il n'y a pas entre l'une et l'autre une indissolubilité pareille à celle qui a lieu, lors de la délivrance, entre l'âme individuelle et l'âme universelle, et qui ne saurait cesser [2].

Dans le profond sommeil, *prâjna* uni à *îçvara* goûte le bonheur, c'est-à-dire qu'il est témoin, au moyen de l'ignorance, du bonheur qui fait partie de sa nature [3]. Mais cela suppose la présence d'un attribut (matériel), attendu que, sans cet attribut et les impressions dont il est l'instrument, on ne saurait garder le souvenir, dans un autre état que le profond sommeil, du bonheur que l'on perçoit alors à l'aide de l'intelligence, qui est une des qualités essentielles de l'âme universelle, conservées par les âmes individuelles [4].

Le souvenir en question est issu de l'impression (*samskâra*) qui survit aux modifications de l'ignorance dont il a été parlé et à l'intelligence en tant que modifiée par elles [5].

En résumé, le profond sommeil, que Çankara considérait comme identique à la délivrance, en diffère essentiellement d'après les védântins de l'école de l'auteur du *Vedânta-Sâra*.

Dans un prochain et dernier article nous étudierons la doctrine de la délivrance proprement dite.

Paul Regnaud.

1. *Tadânîm (sushuptau) etâv îçvaraprâjnau caitanyapradîptâbhir atisûkshmâbhir ajnânavrttibhir ânandam anubhavatah. Vedânta-Sâra*, édit. d'Allahabad, nº 32.

2. *Tayor api avasthayor jîvâvachedakasya vyashtyajnânasya kenâpi rûpena sthitatvât etâv ityâdidvivacanopâdânam sarvâtmanaikye punar utthânânupapatteh.* (*Râma-Krshna*, Comm. sur le *Ved.-Sâra, loco cit.*)

3. *ânandam svarûpânandam anubhavatah (prâjneçvarau) ânandaçabdo'jnânatatsâkshinor apy upalakshanaparah.* (*Id., ibid.*)

4. *tadânîm akhandâtmasvarûpacaitanyenaivânandâdyanubhave 'bhyupagamyamâne svarûpasya nityatvât tajjanyasamskârâbhâvenâvasthântare smaranarûpaparâmarçânupapattes tadanukûlam upâdhiviçesham kalpayati.* (*Id., ibid.*)

5. *Vrttivinâçât tadviçishtacaitanyasyâpi vinâçât samskârajanyam smaranam vaasthântare sambhavati.* (*Id., ibid.*)

LES ÉTUDES PSYCHOLOGIQUES EN ALLEMAGNE

M. LAZARUS[1].

On n'a pas oublié avec quelle force, dans un discours prononcé l'année dernière, le savant recteur de l'Université de Berlin dénonçait les progrès de l'*américanisme* dans la patrie de Leibniz et de Kant. Par ce néologisme expressif il désignait le système, qui, répudiant toutes les études dépourvues d'une utilité pratique immédiate, condamne l'esprit humain à rester dans une sorte de barbarie intellectuelle mal dissimulée sous le vernis superficiel d'une civilisation brillante, mais tout extérieure. Le vaste développement de la science et de l'industrie modernes a fait prendre à la lettre par un grand nombre d'esprits la célèbre définition : « L'homme est un animal qui fait des machines. » Ils ont tourné toute leur activité vers la recherche du bien-être, de la fortune et des connaissances positives qui en facilitent l'acquisition ; ils ont déserté, au contraire, la poésie, l'art, la métaphysique, toutes ces manifestations supérieures de l'activité humaine, qui, en épurant l'âme, l'ennoblissent, la fortifient et lui ouvrent un libre essor vers de plus larges horizons.

Cette tendance à bannir l'idéal de la vie, de la pensée, de l'éducation d'une société, est grosse de périls. Sans aller jusqu'à dire que « c'est à l'esprit de l'impératif catégorique que l'Allemagne a dû ses triomphes[2] », il faut reconnaître que le culte des choses de l'esprit, le sentiment du devoir, l'ardeur de convictions désintéressées sont les sources profondes d'où dérivent la dignité des individus et la grandeur des nations. Ces sources menacent de tarir de l'autre côté du Rhin ; on s'efforce, un peu tard peut-être, de les raviver. Dès 1871, il est vrai, à l'heure où l'enivrement causé par les gloires nationales laissait peu de place à la froide réflexion, M. du Bois Reymond écrivait dans la *Deutsche Rundschau :* « L'idéalisme succombe dans sa

1. M. Lazarus, *Ideale Fragen in Reden und Vorträgen* (Berlin, Hoffman, 362 p.). *Questions idéales traitées dans des discours et des conférences.*
2. Lazarus, *Ein psychologischer Blick in unsere Zeit*, p. 20.

lutte avec le réalisme; l'empire des intérêts matériels approche. » En 1878, M. Lazarus nous dit à son tour, après avoir signalé la croissance du mal : « Malgré tout, j'ai confiance que les puissances idéales se maintiendront au milieu des périls qui les environnent, et que, soutenues surtout par les progrès de la connaissance de nous-mêmes, dans le sens le plus étendu du terme, loin de succomber, elles finiront par triompher [1]. » C'est donc dans la psychologie que M. Lazarus cherche un remède aux maladies morales de ce siècle; sans en garantir l'efficacité, nous ne pouvons, comme philosophe, qu'en recommander l'essai. Aussi bien le traitement proposé (à en juger par le volume que nous avons sous les yeux) est prudent, sage et tout au moins inoffensif.

Le docteur Lazarus est actuellement un des vétérans de la philosophie allemande. Psychologue distingué, il s'est fait surtout connaître par son livre intitulé *la Vie de l'âme* (*das Leben der Seele*) [2] et par ses travaux originaux sur le langage; il dirige aujourd'hui une publication importante, la *Zeitschritft für Vœlkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Chose digne de remarque, il ne paraît pas avoir inventé un nouveau système de métaphysique, et, fait encore plus rare parmi ses compatriotes, il sait donner à ses recherches une forme, nous ne dirons pas attrayante, mais claire et sans pédanterie. N'était-ce qu'un goût exagéré pour l'antithèse et une certaine tendance à l'emphase alourdissent parfois l'allure de son style, on pourrait le ranger dans la classe des écrivains agréables. Du reste, dans la circonstance présente, la lucidité de l'exposition s'imposait à lui comme une condition *sine qua non* de succès: les dissertations qui composent son nouveau volume sont, en effet, pour la plupart, la reproduction de conférences faites à un public distingué, mais étranger aux mystères de la terminologie savante; il fallait bien lui parler sa langue, car l'axiome : « Tout Allemand cache un métaphysicien, » n'est plus aussi vrai que jadis, ou du moins le métaphysicien est mieux caché.

Par sa méthode et ses doctrines, M. Lazarus paraît tenir le milieu entre l'école idéaliste et les sectateurs de l'empirisme. Certains de nos spiritualistes contemporains, imbus à la fois de la tradition de Kant et des tendances positives des psychologues anglais, reconnaîtraient en lui un frère. Sans condamner la métaphysique (ce qu'on fait souvent faute de l'entendre), il n'en use qu'avec circonspection et se tient de préférence à l'étude attentive des faits, à l'historique des lois de l'esprit. Aussi, malgré son admiration pour Kant, ne cesse-

1. *Ein psychologischer Blick in unsere Zeit*, p. 37.
2. Voir la *Revue* de mai 1878.

t-il de lui reprocher un goût immodéré pour la spéculation, et cette psychologie scolastique qui lui faisait voir des dispositions innées et mmuables de la pensée là où il n'y a que le résultat d'une lente transformation opérée à travers les âges et qui se continue indéfiniment. « La science, dit-il, est aujourd'hui modeste. Quand nous pensons qu'une opinion répandue parmi les hommes n'est pas la vraie, quand les contradictions qu'elle renferme donnent naissance à des doutes, nous nous efforçons avant tout de découvrir par quels motifs les hommes ont, de fait, adopté cette manière de voir, et pourquoi l'on n'a pas remarqué leur erreur. » (*Ideale Fragen*, p. 174). On reconnaît à ces paroles le disciple de Herbart, pour lequel M. Lazarus professe d'ailleurs un véritable culte : on peut s'en assurer par le discours qu'il a prononcé en 1876 à l'inauguration du monument de Herbart à Oldenbourg.

Nulle part « l'déalisme réaliste » de M. Lazarus ne se traduit plus nettement que dans la dissertation intitulée « le Temps réel et le Temps apparent » (*Zeit und Weile*). L'auteur en a d'abord soigneusement exclu tout rapprochement avec la théorie de l'espace, heureuse innovation dans une étude assez abstruse par elle-même pour qu'on ne la complique pas inutilement par l'adjonction de problèmes étrangers. Qu'est-ce que le temps ? se demande M. Lazarus, question qui paraîtra quelque peu naïve aux naïfs, tant ils se croient familiers avec la nature, l'idée et les effets du temps. Et cependant, en y regardant de plus près, on reconnaît bientôt que toutes les représentations que se fait le vulgaire de cette puissance irrésistible, éternelle, créatrice et surtout déstructive, sont des conceptions purement mythologiques nées d'une observation insuffisante et d'inductions prématurées. Les hommes, en présence d'une foule d'effets auxquels ils ne pouvaient assigner de cause adéquate, les ont attribués, en tout ou en partie, à l'action d'une force mystérieuse qu'ils ont douée de pouvoirs imaginaires. Les bâtiments s'écroulent *avec* le temps ; on crut qu'ils s'écroulent *par l'effet* du temps (Aristote, *Phys*. ch., 4). Un poète avait dit : Le printemps amène les amours et les fleurs ; le vulgaire le prit au mot et transforma une saison en une divinité.

Avec les siècles et les découvertes de la science, cette notion enfantine de la nature du temps s'est modifiée; ce fantôme s'est évanoui dès qu'on l'a pressé. Personne ne soutient plus aujourd'hui que le temps soit une substance ou la qualité d'une substance ; faut-il donc adopter l'opinion diamétralement opposée et ne voir, avec Kant, dans cette prétendue force, qu'une forme *a priori* de la sensibilité, inhérente à la nature de notre esprit, mais qui ne régit pas nécessai-

rement la réalité des choses? M. Lazarus ne le croit pas : « L'espace et le temps sont des rapports objectifs des choses; ils sont l'ordre véritable dans lequel les choses se trouvent. Quand même tous les autres êtres, et l'homme même, ne sauraient rien de l'espace et du temps, et qu'un seul être pensant vît le monde de cette façon, ce serait là pour cet être la réalité, car ce serait un nouvel élément d'ordre et d'arrangement ajouté à l'univers. Il n'existe pas, à proprement parler, de connaissance du monde absolument objective, car toute connaissance est déterminée non-seulement par la nature des objets, mais encore par celle du sujet pensant; dès lors le degré d'objectivité d'une connaissance est mesuré par le degré d'harmonie qui règne entre les objets et le sujet qui les conçoit. L'apparence temporelle que revêtent pour nous les choses, quand même elle proviendrait uniquement de la constitution de notre esprit, prouverait du moins que *nous* sommes des êtres vivant dans le temps; mais l'harmonie absolue qui règne sous le rapport du temps entre notre pensée et son contenu, c'est-à-dire le monde, accroît notre confiance que notre représentation humaine et subjective des choses doit correspondre à leur nature objective. » (P. 172-173, *passim.*)

Si le temps n'est ni une substance, ni un attribut, ni une forme de la sensibilité, il reste à dire avec Leibniz [1] (que M. Lazarus a le tort de ne pas nommer) qu'il est le rapport de succession de tous les phénomènes. Cette manière de concevoir la notion du temps en préserve l'objectivité, car le rapport de succession des événements est aussi réel que les événements eux-mêmes. « On ne peut pas se figurer un monde réel, avec une multiplicité d'êtres et d'actions, un monde de forces et de phénomènes, un monde de changements de formations et de déformations, sans que les événements s'y disposent en séries simultanées et successives, c'est-à-dire sans que le temps y existe effectivement. » De cette définition il résulte encore que l'idée du temps ne saurait être une perception (*Anschauung*), mais qu'elle est une simple représentation (*Vorstellung*), « parce qu'elle ne correspond pas à un objet réel, psychique, mais à un rapport entre des objets psychiques. »

Les questions de la genèse de l'idée du temps et de la mesure du temps sont traitées avec un certain développement et un heureux choix d'exemples. On est surpris de voir avec quelle lenteur les termes qui désignaient d'abord des portions vagues et indéfinies de la durée ont fini par acquérir un sens précis et vraiment scientifique.

1. « L'espace est quelque chose de purement relatif comme le temps; c'est un ordre de coexistence, comme le temps est un ordre de successions. » (Leibnitz, éd. Dutens, II, I, 180.)

Au temps même de Périclès, l'*heure* était inconnue des Grecs, et une invitation à dîner était rédigée ainsi : « Venez quand l'ombre de votre corps aura une longueur de neuf semelles. » Sous ce rapport, nous devons nous féliciter des progrès de la civilisation, aujourd'hui que dans le plus modeste village « résonne du haut de la tour de l'église le battement du pouls de l'éternité ».

Notre auteur établit avec beaucoup de justesse une nette distinction entre la mesure de la durée objective et celle de la durée subjective; c'est la partie originale de son travail. L'impression que fait sur nous une certaine portion de la durée n'est pas toujours, on le sait, en rapport exact avec les indications du chronomètre. Il y a des visites fort courtes qui semblent interminables; d'autre part, on sait l'histoire de ce sage indien, qui séjourna 904 années avec une nymphe céleste et la retint lorsqu'elle voulut partir en s'écriant : « La nuit n'est pas encore venue. » Il avait pris neuf siècles pour un jour. Nous disons en français : « trouver le temps long, trouver le temps court, » et les Allemands emploient des substantifs équivalents à ces locutions pour désigner l'ennui (*Langeweile*) et l'amusement (*Kurzweile*). Il est vrai que le second est aujourd'hui tombé hors d'usage, tandis que le premier s'emploie fréquemment. « Je mentionne le fait, dit M. Lazarus, mais je n'en veux pas tirer de conséquences. » La cause de ces impressions subjectives réside évidemment dans le rapport entre la durée et son contenu. Une occupation, une conversation nous ennuie quand elle ne remplit pas suffisamment le temps qu'elle dure. Les interruptions fréquentes de l'activité mentale, les intervalles pendant lesquels nous avons conscience que le temps passe : voilà ce qui produit la sensation de l'ennui. Ainsi l'attente est ennuyeuse, la douleur ne l'est pas.

A l'*impression* subjective se rattache la mesure ou l'*évaluation* subjective du temps : l'une se rapporte au présent, l'autre au passé ou à l'avenir. Il faut ici distinguer plusieurs cas :

1° On évalue une durée complètement écoulée. On prend alors pour mesure l'abondance ou la disette des événements qui l'ont remplie. Cette évaluation peut conduire à des résultats très-différents de l'impression ressentie autrefois. Par exemple Gœthe écrit dans son *Journal*, à la date du 1er mars 1788 : « Ce fut une semaine bien remplie, qui, dans mon souvenir, me fait l'effet d'un mois. D'abord je fis le plan de *Faust*, ensuite, etc. » Avec quelle rapidité, au contraire, durent, au moment même, s'écouler ces heures délicieuses !

2° On évalue l'intervalle qui nous sépare d'un événement passé. L'évaluation dépend alors soit de la vivacité de l'impression que l'évènement a laissée dans la mémoire, soit de la manière dont l'in-

tervalle a été rempli. Suivant qu'on se place à l'un ou l'autre point de vue, on peut arriver à des conclusions tout à fait opposées.

Les mêmes éléments entrent dans le problème de l'estimation d'une durée future; mais ils se compliquent par l'intervention de faits sensibles, comme l'espérance, la crainte, le désir, enfin l'âge du sujet. Ce dernier point a été vivement mis en lumière par M. Paul Janet dans cette *Revue* même (*Une illusion d'optique interne*, mai 1877). M. Lazarus rend justice à la contribution de M. Janet, mais il lui reproche, avec M. Th. Bernard (dans la *Revue* d'août 1877), d'être resté au point de vue abstrait d'une psychologie scolastique et de n'avoir pas tenu compte, en posant sa « loi générale », des nombreuses circonstances qui peuvent la modifier dans l'application. On sait que la loi de M. Janet consiste à dire que la durée apparente d'une époque (passée ou future) est inversement proportionnelle à l'âge du sujet. « Or, objecte M. Lazarus, supposons que des parents « âgés de cinquante ans décident que leurs enfants se marieront dans « un an. Soit vingt-cinq ans l'âge des fiancés. L'année à passer leur « paraîtra certainement plus longue qu'aux parents, mais non pas « deux fois plus longue, mais peut-être dix fois. En un mot, l'âge des « sujets sera bien *une*, mais non la *seule* condition de l'évaluation du « temps. » Nous pensons qu'au fond M. Janet n'a jamais prétendu autre chose, et que cette critique n'est pas juste. Si un physicien, étudiant les lois de la dégradation des objets vus à distance, établissait le principe que la netteté de la vision est en raison inverse des carrés des distances, on ne serait pas fondé à lui reprocher de ne pas tenir compte des circonstances accessoires qui peuvent modifier le résultat, comme la grandeur de l'objet, les objets intermédiaires, l'état de l'atmosphère, etc. Dans une question aussi compliquée que « l'optique interne », c'est déjà beaucoup que d'avoir mis le doigt sur une loi générale à peu près exacte.

On le voit par cette rapide analyse : la métaphysique de M. Lazarus n'est ni neuve ni profonde, mais sur le terrain de la psychologie il se sent à son aise et déploie de véritables ressources d'observation et de méthode. Avec le goût des faits précis qu'il a hérité des Ecossais, il joint souvent la largeur de vues qui caractérise l'école de Herbart, recherchant et atteignant parfois au-dessus des phénomènes les lois permanentes qui les régissent. Comme exemple de ces qualités, nous signalons en particulier la petite conférence sur *les Entretiens* (*über Gespräche*), étude intéressante et « suggestive », comme disent les Anglais, sur un sujet encore vierge et dont l'infinie variété semble d'abord rebelle à la précision de l'analyse psychologique. M. Lazarus a réussi à arracher quelques oracles à ce

Protée. Quels sont les principes essentiels d'une classification des entretiens? Faut-il s'attacher au sujet, à la qualité des interlocuteurs, à leurs nombres, à leurs rapports? Ne doit-on pas tenir compte de l'allure de la conversation, du lieu de la scène? Ne pourrait-on pas aller plus loin et découvrir de véritables lois de la conversation, comme des autres productions naturelles de l'esprit humain? Un fait étant porté à la connaissance de plusieurs personnes, comment, d'après la nature de celles-ci, prévoir la tournure que prendra l'entretien? A côté de la conversation, ne faudrait-il pas accorder quelque attention au silence, si varié dans ses causes et dans son caractère? Que dire enfin des nombreux effets de la conversation, effets moraux, sociaux, psychologiques, littéraires? Tels sont quelques-uns des problèmes effleurés, plutôt que traités à fond, dans cet agréable morceau, qui rappelle certaines pages de Jouffroy.

Une étude bien plus développée, mais moins originale, a pour sujet *le cœur*. Ce « muscle singulier », comme l'appelle ailleurs notre auteur, est depuis trente siècles l'aliment et le désespoir des poètes, des romanciers et des philosophes; nous doutons que la dissertation de M. Lazarus doive jeter beaucoup de lumière sur son histoire naturelle. Après avoir indiqué sommairement le rôle du sentiment dans la vie humaine, dans les arts, dans la genèse de nos idées, dans le bonheur, M. Lazarus étudie les rapports entre les phénomènes de la sensibilité et les faits physiologiques qui les accompagnent; il essaye de justifier dans une certaine mesure, comme l'a déjà fait Claude Bernard, l'opinion vulgaire qui persiste à placer dans le cœur le centre et le principe de la vie sensible. L'opposition banale du cœur et de l'esprit, qui impatientait déjà Voltaire [1], l'amène à se demander pourquoi, dans toutes les littératures et les philosophies primitives, le cœur, à l'exclusion du cerveau, est considéré comme l'organe unique ou principal de l'activité intellectuelle. La physiologie et l'histoire fournissent la solution de la question. Chez les individus et chez les peuples enfants, les actes intellectuels ont un plus grand retentissement dans l'organisme et dans le cœur en particulier que dans les sujets arrivés à la plénitude de leur développement : avec l'âge et l'expérience, de quasi-sensibles ces actes passent peu à peu à l'état d'opérations purement théoriques. C'est ce qui explique aussi pourquoi dans les choses du cœur, religion, mœurs, formes politiques, beaux-arts, les peuples bien doués de l'antiquité ont ravi tout mérite d'originalité aux siècles à venir.

La classification des sentiments donnée par M. Lazarus diffère par

1. Zadig, *Histoire orientale*, ch. 15.

quelques points de celles qui sont généralement adoptées. Il les répartit d'abord en deux grandes divisions :

1° Les sentiments (M. Lazarus dit « intérêts ») physiologiques;

2° Les sentiments ou intérêts psychologiques proprement dits.

La première division comprend :

a. L'intérêt de la préservation du corps;

b. Celui du bien-être de l'organisme.

A ces deux inclinations se rattachent : 1° les sensations de plaisir ou de peine relatives à l'état général de l'organisme (faim, soif, etc.) ou chaque sens en particulier ; 2° l'amour sensuel.

La seconde classe se subdivise à son tour en trois familles de sentiments suivant qu'ils ont pour objet :

1° L'activité ;

2° Le moi ;

3° Les choses et les idées.

Dans la première catégorie, l'auteur range :

a. L'amour de l'activité en et pour elle-même ;

b. Les divers sentiments qui se rapportent aux formes variées de l'activité : énergie de l'activité, facilité de son déploiement, triomphe des difficultés ;

c. L'inclination au repos, qui n'est autre chose que l'intérêt instinctif de la conservation de nos forces vives.

Dans la deuxième catégorie, on trouve :

a. L'amour du moi proprement dit, qui vient renforcer et centraliser toutes les autres inclinations;

b. Les formes élevées de l'amour-propre, comme l'amour de l'indépendance et de l'autonomie du moi, celui du développement et du perfectionnement de la personnalité, la passion de l'estime, de la gloire ;

c. Le moi s'élève et s'épure en se répandant, en s'unissant avec d'autres êtres : de là les affections sociales, l'amour, l'amitié, le respect, la sympathie, le dévouement, le sentiment religieux qui n'est que l'union avec l'infini.

La troisième catégorie embrasse :

a. L'amour du vrai, du beau, du bien, qui constituent l'*intérêt de l'idéal;*

b. L'*intérêt du réel* (amour de la propriété, de l'argent, etc.);

c. De la combinaison de ces deux intérêts naît le plus noble instinct de l'homme, le couronnement de son activité sensible, à savoir l'*inclination à la réalisation des idées.*

La dissertation se termine par quelques considérations sur la nature et l'éducation des sentiments, sur les dispositions qui résultent

de leur mélange (*Stimmungen*), sur l'historique, le développement et l'avenir du cœur humain. On ne peut qu'approuver les idées généreuses de M. Lazarus et l'intérêt qu'il prend à la culture du sentiment; mais l'ensemble du travail a une allure plus littéraire que philosophique. Les diverses inclinations y sont plutôt décrites avec élégance que ramenées à un petit nombre de principes élémentaires. Nous prononcions plus haut le nom de Jouffroy : c'est à Garnier que ces pages-ci nous font songer, et à son analyse minutieuse de nos trois cent soixante-quatorze inclinations primitives. Or, quel que soit l'attrait de ces descriptions, c'est dans la théorie de la genèse des sentiments (toute délicate et périlleuse qu'elle puisse être) que réside l'intérêt scientifique de leur étude.

Les morceaux que nous avons résumés jusqu'à présent ne portent pas particulièrement la marque de leur siècle; il n'en est pas de même de celui dont il nous reste à parler. « Le cœur, dit quelque part M. Lazarus, différent de la plupart des organes de notre corps qui alternent entre l'activité et le repos, le cœur doit être toujours actif. De la première seconde de la vie jusqu'à la dernière, il faut qu'il batte; s'il s'interrompt, la vie disparaît. La religion est le cœur dans l'organisme populaire : que le cœur cesse de battre, ici aussi surviennent la décrépitude, la pourriture et la destruction » [1]. Ces paroles pourraient servir de résumé à l'essai intitulé *Pensées sur l'Aufklœrung*. L'*Aufklœrung*, mot pour lequel nous ne possédons pas d'équivalent exact en français, est l'état d'un esprit qui, au lieu de se renfermer docilement dans les soi-disant vérités de tradition, principalement en matière religieuse, ose soumettre les idées reçues à un examen personnel, se former une opinion par lui-même, voler de ses propres ailes. Libre pensée n'est pas, pour M. Lazarus, synonyme d'incrédulité ou d'indifférence. « Il y a une incrédulité, comme une foi, qui est aveugle et par les mêmes raisons. » Il prêche la croisade, mais ce n'est pas une croisade *contre*, mais *pour* la religion.

Cette alliance de l'esprit religieux et de l'esprit d'examen n'est pas rare chez les philosophes allemands : il suffit de nommer Leibniz et Kant. La « religiosité » de M. Lazarus est, comme la leur, libre, sincère et exempte de préjugés. « *Sapere aude* avait dit Kant [2]; aie le courage de te servir de ta propre raison! voilà la devise de l'*Aufklœrung.* » M. Lazarus nous donne un énergique commentaire de ces paroles. « En vérité, il est temps enfin de nous frotter encore une fois les yeux, de nous réveiller et de reconnaître que les rêves des siècles passés, que tant d'hommes parmi nous continuent à rêver,

1. *Ein psychologischer Blick in unsere Zeit*, p. 28.
2. Kant, *Qu'est-ce que l'Aufklœrung?* dans les *Berliner Monatshefte* de 1784.

ne sont rien que des rêves. Il est temps qu'encore une fois, dans les cercles les plus étendus, nous proclamions ouvertement et honnêtement ce qui dans les traditions du passé est raisonnable et ce qui ne l'est pas. Le siècle présent doit reprendre le courage de porter sur le passé un jugement libre et hardi, d'appeler par leur nom la déraison, la rêverie, l'imperfection morale. Cessons encore une fois nos réticences, nos cachoteries, nos transactions; cessons les feintes et les interprétations hypocrites, cessons de transporter le fardeau d'une épaule sur l'autre au lieu de le rejeter une fois pour toutes; au lieu de fermer l'un ou l'autre œil, ouvrons-les tous les deux et tâchons d'y voir clair..... Voici où les choses en sont venues parmi nous: des milliers, des dizaines de milliers de personnes instruites appartiennent à une invisible Eglise de l'avenir; elles tiennent pour la vérité, pour le devoir, pour la destinée de l'homme autre chose que ce que le passé nous a transmis et qu'on enseigne comme tels. Quand elles se trouvent seules dans leur cabinet de travail ou avec un couple d'amis, elles ne se font pas scrupule de professer comme une chose toute naturelle le rejet de toute tradition, le mépris profond de toute croyance superstitieuse. Mais en public, dans la belle société, il est depuis longtemps de bon ton de se taire là-dessus; le respect tacite et sans examen de l'ancien parce qu'il est ancien, de la croyance parce qu'elle est croyance, passe pour une chose convenue, sacrée. En vérité, le siècle n'a qu'à secouer encore une fois ses chaînes, et beaucoup d'entre elles se briseront, ces chaînes que l'esprit s'est forgées à lui-même, qui sont devenues rouillées et usées, qui ne tiennent encore que parce que nous avons désappris à les rompre. Il faut seulement que tous ceux qui, isolément et en particulier, se déclarent adhérents de l'esprit d'examen, élèvent haut la voix et le proclament: assez grande est la puissance de l'esprit, assez nombreuse la légion des penseurs libres pour triompher encore de la sottise et des ténèbres. »

M. Lazarus fait bon marché de l'argument sans cesse opposé aux fauteurs d'une réforme intellectuelle, à savoir les dangers de l'esprit d'examen, excellent dans l'élite, funeste dans le grand nombre. Le demi-savoir et la demi-instruction sont dangereux comparés à l'instruction et au savoir entiers; mais l'ignorance absolue est plus funeste encore, sinon pour autrui, du moins pour elle-même. Avec non moins de justesse, notre auteur distingue entre les dogmes, qui sont des systèmes, et la libre pensée, qui est une méthode. « Prenons le système de métaphysique le plus indépendant, celui de Spinoza, de Herbart ou de Kant par exemple, et livrons-le à une âme sous la forme d'une tradition inébranlable, d'un ensemble dogma-

tique qu'il faille accepter sans réserve : nous transporterons cette âme dans un état qui est juste l'opposé de l'*Aufklœrung.* » C'est en effet dans la manière dont se constituent nos croyanes, plutôt que dans leur contenu, que réside la dignité de la pensée humaine : l'important n'est pas d'*être* éclairé, mais de le *devenir.* Ce qu'il y a eu de vraiment grand dans le protestantisme, ç'a été la protestation, non le changement de dogme. L'*Aufklœrung* est une tendance au progrès dans les choses de l'esprit; son œuvre n'est donc jamais achevée; on doit sans cesse recommencer la lutte, car le progrès ne connaît pas de limite, et l'effort continu engendre seul le progrès [1].

La superstition envahit aussi à chaque instant le domaine de la science ; elle s'infiltre dans les usages du monde, se manifeste dans nos actes, infecte nos opinions, se traduit dans nos paroles de chaque jour. Les préjugés ridicules sont encore plus enracinés et plus généralement répandus qu'on ne se l'imagine communément : la croyance au miracle, aux revenants, aux tables tournantes, à l'astrologie, à la prédestination, etc., sont des erreurs qui ont été et sont peut-être encore le partage d'une importante fraction de l'humanité. L'indulgence envers la superstition équivaut à une complicité et doit être condamnée comme l'erreur même : l'amphitryon « libre penseur » qui ne veut pas, par égard pour la susceptibilité de ses convives, les laisser s'asseoir treize à table, pactise avec des préjugés qu'on devrait combattre sans relâche. En somme, bien que dans son ensemble la science contemporaine tende manifestement à l'*Aufklœrung*, la grande masse se soustrait encore à sa salutaire influence. Trop souvent même la science, ou prétendue telle, signe avec la superstition de honteux compromis. M. Lazarus rappelle, non sans tristesse, ces articles de certains journaux français au mois de décembre 1876 où l'on annonçait triomphalement « que vingt-deux élèves des universités catholiques avaient subi les épreuves avec succès, parce qu'avant l'examen ils avaient trempé leurs plumes dans de l'eau de Lourdes, s'assurant ainsi la protection de la patronne de la source. » Quel chamanisme africain, ajoute avec raison M. Lazarus, peut soutenir la comparaison avec celui-là ? Il ne faut pas proscrire moins sévèrement l'abus, si souvent répété, d'invoquer l'autorité des livres saints dans des questionsde science, comme ce pasteur Knak qui, en 1868, se fondait sur divers passages de l'Écriture pour prouver l'immobilité de la terre et le mouvement du soleil. En établissant une solidarité forcée entre l'élévation morale de pages vénérables et leur valeur scientifique, au lieu de rehausser la seconde, on ne peut que déprécier la première.

1. *Gedanken über Aufklœrung,* passim.

Malgré le ridicule de leur impuissance, les efforts bruyants d'un obscurantisme arriéré cachent un danger sérieux. C'est, à la vérité, une entreprise pitoyable que de vouloir mettre des barrières autour de l'esprit humain : il les franchira tôt ou tard, mais on ne saura plus régler sa course, parce qu'on aura trop longtemps voulu l'arrêter. La philosophie est revenue en honneur ; ses principes gagnent tous les jours en solidité, ses méthodes en précision, ses observations en richesse et en exactitude ; en étendant le nombre de ses découvertes, il faut qu'elle multiplie aussi celui de ses adeptes. Ç'a été le tort de presque toutes les écoles philosophiques de l'antiquité que de se tenir au-dessus ou à côté du mouvement des masses, de ne pas faire de prosélytes en dehors de l'étroit cercle d'une aristocratie raffinée ; en agissant ainsi, elles ont creusé elles-mêmes la fosse où elles sont descendues avec tout le trésor de la civilisation antique. Instruite par cet exemple, la philosophie moderne, qui a eu tant de peine à naître et à vivre, serait inexcusable de renouveler la même faute. A l'heure où le navire des vieilles croyances se disloque et fait eau de toutes parts, c'est à elle de prévenir au gouvernail des mains moins loyales, mais plus hardies ; une fois négligées, les belles occasions ne se retrouvent plus de sitôt, car les charlatans sont nombreux, et les dupes sont, comme on sait, depuis Adam, en majorité.

THÉODORE REINACH.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

R. Mayr. — Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. *La conception philosophique de l'histoire à l'époque moderne.* Tome Ier ; 1 vol. in-8°, xii-247 pages. Hölder. Vienne, 1877.

Comme les autres ordres de recherches, la philosophie de l'histoire a subi de nombreuses fluctuations avant d'arriver à sa forme positive, celle du temps présent. Si l'on se borne, ainsi que l'a fait M. Mayr, à en étudier les vicissitudes à partir de la révolution chrétienne, on est frappé de l'application singulièrement vraie que trouve ici la « loi des trois états » : liée d'abord aux mythes religieux, puis métaphysique sans cesser d'être croyante au gré des âges et des milieux, la philosophie historique est finalement devenue scientifique et morale en dehors de toute dogmatique. C'est ce progrès que M. Mayr a songé à mettre en lumière : son livre, encore inachevé, tire de là son unité et son très-sérieux intérêt.

Trois époques marquent à ses yeux la transformation signalée : 1° des Pères de l'Église au xvie siècle ; 2° de la Renaissance à la fin du xviie siècle ; 3° du xviiie siècle jusqu'à nous.

I. La philosophie chrétienne de l'histoire, immuable comme le dogme dont elle est la glorification, éveille le souvenir des plus belles prophéties juives, qu'elle dépasse d'une hauteur infinie : c'est le sort de l'humanité en effet, non d'un peuple, que l'oracle divin révèle. Le prophète s'appelle ici saint Augustin. — L'histoire du monde habité par l'homme n'est qu'un accident éphémère de l'éternité : celle-ci était avant, elle sera après. Le nœud de la tragédie à laquelle nous assistons, c'est le péché d'Adam : le dénouement sera la rédemption, non pour tous les fils de l'homme, mais pour un petit nombre d'élus prédestinés. Dès maintenant, il y a sur terre deux camps, la cité de Dieu *(civitas cœlestis)* et la cité du démon *(civitas terrena)*, comme là-haut deux armées, l'armée des anges et l'armée de Satan. Le monde païen, dans son entier, est dévolu au prince des ténèbres. Avant Jésus-Christ, le peuple juif, seul, jouit du privilège d'être le représentant de la cité céleste : aujourd'hui, c'est l'Église ou la nouvelle Jérusalem, en attendant le retour prochain du Rédempteur. Car le monde est vieux et touche à sa fin, et voici qu'approche le règne de l'Antechrist. Belle épopée mystique à coup sûr, et d'autant plus digne de retenir les regards

qu'elle est demeurée jusqu'à nous l'âme de la philosophie et de la théologie chrétiennes : transmise et enseignée par Orose, Isidore, Bède et bien d'autres, prêchée à travers tout le moyen âge, c'est elle encore que Bossuet voudra parer du majestueux éclat de son style.

Ce rêve oriental, si naïvement terrible, devait s'évanouir par degrés au contact des lettres et de la culture antiques. Aussi le premier qui osa ouvertement, non pas combattre, mais adapter à un nouveau cadre cette conception sémitique de l'histoire, est-il le premier des humanistes du moyen âge, un philosophe doublé d'un théologien, poète merveilleux, et par surcroît grand patriote sans patrie. Dans son livre *de la Monarchie*, Dante, politique plus subtil que théologien clairvoyant, imaginait une monarchie universelle chargée par la Providence d'assurer à la fois aux âmes la béatitude terrestre et la béatitude céleste. Deux pouvoirs, l'Empire et l'Église, indépendants tous les deux dans leur sphère propre, sont les organes essentiels de l'État, héritier providentiel de la Rome impériale. Cette idée d'un État universel absorbant la puissance spirituelle pour la subordonner à l'Empire dans l'ordre temporel, n'était rien moins que l'utopie la plus païenne et la plus hérétique qui pût menacer l'ancienne foi à la réalisation prochaine de la cité céleste ; comment accorder, en théorie d'abord, la béatitude terrestre de l'État sécularisé avec l'idée de rédemption nécessaire de l'humanité?

Trois cents ans plus tard, grâce à la violente crise religieuse du XVIe siècle, commençait cependant cette sécularisation de l'État qui semblait devoir attendre indéfiniment son jour. La Réforme, qui fut une recrudescence de l'esprit théologique, n'y était nullement favorable par ses tendances secrètes. Comme le remarque M. Mayr, les *Chroniques* de Carion, revues et continuées par Mélanchthon et Peucer, compilation où s'étale la philosophie historique du protestantisme, n'ont rien à envier à la *Cité de Dieu*. La cause finale du monde, c'est toujours la Rédemption, et l'histoire n'est que le livre des jugements et châtiments de Dieu. « Dieu fonde et détruit les empires » dans ses conseils secrets : de là seulement dépendent la félicité et le malheur, la durée et la stabilité des royaumes. Quand la somme des péchés dépasse la mesure, alors commencent les catastrophes : les soixante-dix semaines d'années (500 ans environ) dont parle le prophète Daniel, voilà la période fatale au bout de laquelle tout édifice humain s'écroule. Le monde lui-même, qui a déjà vécu deux mille ans sous l'empire de la Nature, deux mille ans sous la Loi, vivra deux mille ans sous le règne de la Grâce, à moins que nos péchés abrègent sa fin. Quant aux efforts, aux desseins de l'homme, ils ne comptent pour rien dans le cours providentiel des choses. — Le protestantisme était donc aussi bien que le catholicisme l'adversaire de l'esprit moderne d'émancipation intellectuelle et politique : la « lutte civilisatrice » des derniers siècles n'a pas eu à combattre moins que l'ancienne cette nouvelle forme du théologisme.

Ce n'est pas l'auteur de la *Politique tirée de l'Écriture sainte* qui

pouvait songer à transformer l'historiographie consacrée. Et pourtant, qui l'eût prévu? le *Discours sur l'histoire universelle,* tout conforme à la tradition qu'il est, a souvent un air tout païen; à côté du « royaume de la grâce », Bossuet y admet un « royaume de la nature » et par là, sans le vouloir, se place hors de pair. A part les grandes catastrophes, qui sont les miracles de l'histoire, rien n'arrive en ce monde qui n'ait sa cause dans les siècles antérieurs. Tout en rattachant l'histoire particulière des peuples à l'histoire du peuple de Dieu, Bossuet ne craint pas d'invoquer et de proposer des explications positives, tirées de la situation, du caractère, des qualités morales propres à chaque peuple, et d'où tout le reste dérive.

Avec Bossuet, la philosopbie dogmatique de l'histoire, sous sa forme judéo-chrétienne, arrive à son apogée et meurt : la Renaissance triomphante venait de « ramener l'Histoire du Ciel et des Enfers sur la Terre, son vrai théâtre. »

II. Cette rénovation de la philosophie de l'histoire coïncide, chose curieuse, avec la résurrection du platonisme, c'est-à-dire d'une doctrine au fond hostile à l'histoire, puisqu'aux yeux de Platon l'universel peut seul être objet de science, à l'exclusion du concret et du particulier; or, la matière de l'histoire, c'est précisément ce qui est une fois pour toutes, ici ou là, et puis disparaît à jamais. Platon avait bien essayé d'éclaircir les rapports du monde des faits au monde des idées : l'idée que l'humanité doit réaliser, c'était, selon lui, l'idéal moral du bien et du juste. Mais quelle chute de l'humanité idéale à l'humanité historique! Peut-on bien dire encore que la seconde est l'image de la première? Hegel se fût tiré d'affaire en répondant que l'idée se pose et se déroule d'elle-même, avec une logique immanente, à travers tous les contraires. Mais cette adoration idolâtre du fait, cette apologie brutale du réel, est ce qu'il y a de plus antipathique à l'idéalisme grandiose, à la fois esthétique et moral, de Platon. La merveilleuse impulsion que le platonisme communiqua aux généreux esprits de la Renaissance et qui les soutint dans leurs spéculations politiques et sociales les plus hardies ne pouvait venir que d'une doctrine de protestation contre les faits.

Individu ou nation, c'est un point qu'il faut décider. L'idéal est-il totalement étranger au monde réel? l'inaction, la contemplation et la prière seront le refuge des âmes élevées. Si l'idée est le principe moteur et régulateur des choses, d'où vient qu'à toutes les époques cette souveraine est bafouée et mise en croix? Si elle n'est que la suivante complaisante du succès, la complice rusée de la force, prête à toutes les compromissions honteuses, comme il plaît aux hégéliens, que nous veut cette divine trompeuse qui s'accommode de tout? Serait-ce donc que l'Idée est d'ordinaire impuissante, parce qu'en définitive elle est simplement un heureux accident de l'histoire, l'efflorescence précaire de la pensée humaine, d'autres diront de notre activité cérébrale? C'est à cette dernière conception, la plus voisine des

faits d'ordre scientifique et d'ordre moral, incomplète peut-être au point de vue métaphysique, mais digne d'une foi humaine, que s'arrête M. Mayr. « Les idées, dit-il, ne mènent point dans un monde supérieur une existence invariable, éternelle, bienheureuse ; elles ne s'incorporent point non plus dans le devenir de la Nature et de l'Histoire en qualité de forces impulsives pleines de sens et de conséquence. Le monde réel n'est nullement une ombre affaiblie, une mauvaise copie des idées divines, pareille au néant et digne d'y rentrer ; il n'est pas davantage la réalisation pure de ces idées, le devenir d'un esprit objectif, l'évolution lente de l'Absolu, de l'Un, et par suite l'existence bonne, sensée, nécessaire et raisonnable dans chacune de ses phases. S'il y a des idées, si les fins morales et raisonnables règnent quelque part, c'est seulement parce qu'elles germent au cœur de l'homme : elles ne sont que des forces psychologiques, des moteurs de la volonté. Qu'elles soient la seule chose qui donne à l'histoire un sens et la rende digne d'attention, cela pourrait bien être ; à coup sûr elles ne sont pas les seuls agents de son développement. Il n'y a point d'idées latentes occupées à saisir le monde au collet et à le pousser bon gré mal gré vers des fins dernières exclusivement raisonnables. Du sein de forces hétérogènes, aveugles dans leur action, et même employées à leur destruction réciproque, la Nature et l'Histoire tirent, chemin faisant, les formes compossibles de l'existence. Dans la nature comme dans l'histoire, la finalité n'est rien qu'un produit secondaire, un accident curieux issu d'une multitude de faits conditionnés par la loi de causalité. S'il y a des degrés de développement, s'il y a un progrès de l'inférieur au supérieur, d'abord la constatation de ce fait relève de l'expérience et non de la spéculation ; en second lieu, cette conformité à des fins doit être acceptée telle que l'expérience nous la donne, sans y rien retrancher ou ajouter, sans en torturer le sens, sans la fausser ou l'inventer. Le monde idéal de la perfection et de ses degrés infinis n'en reste pas moins, malgré tout, le domaine propre du philosophe. Sans doute il lui faut pénétrer d'un regard clairvoyant le système des forces historiques et leur fonctionnement (puisqu'il y a là d'ordinaire des forces psychiques, comme on a dit plus haut), mais sa tâche par excellence nous paraît être de s'élever à une vue d'ensemble d'où il absolve (Hegel) ou condamne (Platon) le monde tel qu'il a été et tel qu'il est. »

En même temps qu'elle étudiait le platonisme avec des sentiments d'adoration fervente, la Renaissance reprenait aussi et retravaillait les diverses conceptions de l'histoire adoptées par les autres écoles antiques, à savoir la théorie aristotélicienne du développement organique des peuples, la théorie stoïcienne des cycles, la théorie épicurienne du hasard ; et par-dessus tout cela on agitait encore la question supérieure de la dégénérescence ou du progrès de l'humanité. La pensée d'Aristote était que l'État passe par les mêmes phases de santé et de maladie que l'individu ; à partir de la maturité, c'est-à-dire en dehors d'une certaine condition dite normale, il décline. Elle contenait en germe la théorie

des retours circulaires familière à Platon et aux Stoïciens, d'après laquelle les mêmes phases d'organisation et de gouvernement politiques reparaissent dans le même ordre à des intervalles inégaux. La théorie de la dégénérescence relevant en propre de préjugés et de sentiments théologiques, c'est aux efforts de la pensée indépendante des modernes que M. Mayr fait honneur, avec raison, d'avoir identifié les mots histoire et progrès.

L'appréciation louangeuse que fait notre auteur de la théorie du hasard d'après Démocrite et Epicure jette une grande clarté sur sa propre conception des choses. « Ces mots Nécessité et Hasard peuvent-ils bien rimer ensemble? se demande-t-il. Oui certes : mais hasard et finalité, au sens de prévision, d'idée immanente, d'évolution logique et raisonnée du monde, s'excluent. « Dans le monde réel, où il n'y a rien que de fortuit, dit Schopenhauer, chaque évènement est nécessaire par rapport à ses causes : il est fortuit au regard de tout le reste, des particularités de temps et d'espace avec lesquelles il coïncide. » La chose est si simple, qu'elle se passe de commentaires. La nature et l'histoire, l'une aussi bien que l'autre, tiennent tout leur être de cette simple rencontre de séries causales qui se déroulent chacune pour soi. Toute chose grande et considérable, loin d'être l'acte longuement préparé d'une main directrice ou d'une finalité pure, est l'extrait fortuit d'un ensemble de rapports et de coïncidences. Mais l'homme, souvent au nom de certaines idées, combat victorieusement les résistances qu'il rencontre sur sa route : de là résulte ce semblant d'ordre intentionnel et de finalité, dont il serait vain de chercher les causes en dehors de toute expérience. » Le « casualisme » épicurien, qui deux mille ans avant nous attribuait à l'action réunie de la nature extérieure et des plus rudimentaires formes d'activité psychique la naissance du langage, celle de la société, des mœurs, de la religion, doit donc être considéré comme le précurseur de l'exégèse scientifique moderne.

Parmi les philosophes historiens de la Renaissance, M. R. Mayr étudie avec un soin scrupuleux les plus éminents, Machiavel, J. Bodin, Grotius, F. Bacon, Hobbes, et toute l'école des politiques anglais du XVIIe siècle. Le lecteur connaît les doctrines de ces créateurs de la pensée moderne, et la part d'idées fécondes que la science politique contemporaine leur a empruntée. Par eux le « règne de l'homme », suivant l'expression de Bacon, recommence après un intervalle de plus de dix siècles, et avec les autres sciences l'histoire renaît. Laissant au scepticisme de Montaigne, de Bayle et des autres le soin de déblayer le terrain, le cartésianisme, lui, par son mépris de l'autorité et de la tradition, improvise et crée le vrai sens historique.

En dehors de ce mouvement antithéologique, trois hommes, divers par le génie, osent entreprendre à nouveau la synthèse des deux termes que l'antiquité n'avait pu concilier, le Destin et l'homme, la Providence et la nature. Par un progrès remarquable de a pensée philosophique l'*Ethique* de Spinoza et son *Tractatus theologico-politicus* placè-

rent pareillement sous le niveau égalitaire de la nécessité les manifestations de la substance divine et les actes de l'âme humaine. Il n'y a qu'un enchaînement de faits, et « c'est même chose de dire que tout arrive d'après les lois de la nature, ou que tout s'ordonne suivant les décrets et le gouvernement de Dieu. » (*Tract.*, c. 3.) Bien qu'il n'y ait nulle part de finalité intentionnelle l'humanité a une fin suprême, et c'est la connaissance de l'éternelle nécessité, d'un autre nom l'amour de Dieu. Si tout individu n'y atteint pas, c'est que l'homme est partie intégrante de l'univers et que par là il est assujetti à mille relations étrangères. L'histoire universelle n'est que le déroulement visible de l'éternelle nécessité, y compris l'histoire de l'humanité.

Tout autre est la pensée de Leibniz. A cet esprit conciliateur en qui les extrêmes se rapprochent jusqu'à se confondre, à cet homme de cour, le monde métaphysique se présente sous un aspect peu différent du monde humain : au sommet, la monade increéée, siége des vérités éternelles, créatrice et ordonnatrice du monde qu'elle a fait pour la plus haute félicité. La cité terrestre doit être une image de la cité céleste : partant, Leibniz rêve la monarchie universelle avec l'unité des Églises. Là n'est point l'originalité de sa philosophie de l'histoire : elle est dans l'intuition encore confuse de l'évolution progressive et morale de l'individu ainsi que de l'espèce. Leibniz n'en reste pas moins déplorablement imbu de l'esprit théologique, et son optimisme trop prompt à absoudre les faits et le succès n'a pas été, dit M. Mayr, sans exercer une action funeste sur l'Allemagne du XVIII[e] siècle.

Vico, dont le sens poétique a renouvelé l'histoire du monde ancien, est plus encore en dehors du courant européen que dirigent Bayle, Locke et Montesquieu. A beaucoup d'égards, c'est un « théologien séculier » : il admet sans plus le mythe d'Adam, vénère les traditions hébraïques, et divise tout le développement de l'humanité en histoire sainte et histoire profane. De même que pour les PP. de l'Église toute l'histoire s'explique par l'histoire du peuple hébreu, tout se ramène, selon Vico, à l'histoire du monde gréco-romain. Enfin sa théorie des *ricorsi* est exclusive de toute idée de progrès.

III. Le présent volume de M. Mayr s'arrête au seuil du XVIII[e] siècle, mais en nous laissant entrevoir l'*Age nouveau* (dernier chapitre). La pensée nouvelle a résolûment rompu avec la philosophie historique des anciens et des théologiens : il ne doit plus être question pour elle d'une autorité supérieure quelconque, religion historique, droit et état historique, morale et esthétique traditionnelles. La grande révolution française a consommé le divorce; grâces en soient rendues au XVIII[e] siècle, l'impitoyable siècle du rationalisme en histoire. C'est pour avoir pris cette initiative hardie que depuis 1650 environ, « la France, aussi bien dans le domaine de la philosophie historique que dans tout autre en général, marche à la tête des nations. »

Il en est résulté que la méthode d'explication et la méthode d'appréciation en histoire ont subi une complète transformation. En fait, le

déisme, qui recule par delà les limites du temps et de l'espace l'action directe de la divinité, est la doctrine secrète de l'historien moderne : dès lors, plus d'autres facteurs des événements historiques que la nature et l'homme. Le défaut des historiens anciens était de rapporter tout ou presque tout à un dessein réfléchi de l'homme ; de nos jours, l'historien et le philosophe s'efforcent sans cesse davantage d'explorer la sombre région des instincts, des stimulants de la volonté, des forces psychiques élémentaires auxquelles l'intelligence est liée et assujettie. Ajoutez l'influence des circonstances fortuites, l'hérédité du passé, l'action des grandes personnalités, l'effet des haines privées, la religiosité des foules, parfois les caprices d'une femme, et le reste. « La philosophie historique de l'avenir devra dépouiller son caractère optimiste et métaphysique pour se placer sur le terrain de la réalité. Du sous-sol ténébreux des tendances égoïstes de la volonté il lui faudra dégager et mettre en lumière la disposition des forces aveugles de la nature, le combat pour l'existence et l'explosion subite des évènements. Elle reconnaîtra que les idées de beau et de vrai, d'une façon tout accessoire certes, moins pour elles-mêmes qu'à cause de leur utilité pratique, arrivent à prévaloir un peu par leur propre force dans l'épouvantable lutte pour la destruction d'autrui ; elle signalera le progrès du développement humain, sans préjugés, comme il s'est produit, avec ses bornes, avec ses bosses et ses éraflures, celles qu'il a reçues dans la mêlée. Et pourtant c'est dans cette miette de bonheur, dans cette lueur de l'idéal qu'est le prix, l'attrait de l'existence : cela suffit pour redresser toujours de nouveau l'humanité chancelante. Affirme-t-elle, cette humanité, ou nie-t-elle la vie? Ce n'est point la question. De même que l'individu, sans être consulté, plonge dans la nuit de l'inconscience, ainsi un beau jour l'humanité sera engloutie et expiera le crime d'avoir dans un monde absurde, silencieux et glacé par la mort, usurpé la conscience et la vie (p. 38). »

Aujourd'hui donc, le déterminisme des faits est un axiome de la conception positive de l'histoire, toute réserve faite d'ailleurs en faveur de la conscience humaine. La méthode d'appréciation d'autre part, d'optimiste qu'elle était avec les théologiens et les métaphysiciens de profession, est devenue pessimiste. « Le pessimisme est la franche manière d'envisager les choses, la seule naturelle et digne : c'est le véritable idéalisme. L'optimisme conduit à défigurer la réalité : il est la pierre d'achoppement de toute aspiration vers le mieux ; c'est la caricature de l'idéalisme vrai. Le pessimisme des philosophes amis de la lumière se détourna avec horreur de cette figure grimaçante et s'écria : Laissez-nous construire un monde nouveau à l'image de nos idées. L'optimisme, lui, se fit l'avocat de la vieille courtisane, loua les taches et les verrues de son visage, disant que cela rehaussait la beauté des autres parties. Le pessimisme d'une époque de lumières critique le passé, tout en l'expliquant par ses causes naturelles ; mais il le condamne en tant que résultante de forces aveugles, déraisonnables et

mauvaises. L'optimisme approuve l'histoire en elle-même, et s'il l'explique c'est pour la justifier en se réfugiant sans cesse dans l'*asylum ignorantiæ* construit à l'usage de sa théologie et de sa téléologie. Le pessimisme exagère les responsabilités, l'influence secrète des motifs mauvais, et il passe sous silence ou même refuse assez souvent de reconnaître dans l'histoire les traces de l'idéal ; l'optimisme au contraire embellit le mal et retouche le monde dans le sens de l'idéal. Le pessimisme enfin attend tout de l'avenir et n'estime le présent qu'autant qu'il est affranchi des grossières erreurs du passé ; l'optimisme hausse le passé et le présent au niveau de l'idéal, bien que pour l'entière satisfaction de ses vues il soit obligé, lui aussi, d'en appeler aux perfectionnements de l'avenir. »

On voit dans quelle mesure et en quel sens M. Mayr peut être taxé de pessimisme. Le pessimisme absolu serait la négation de la vie ; nul ne repousse cet état d'esprit avec plus de netteté que lui, car l'action individuelle ou populaire repose sur la volonté de vivre. Aussi, quel que puisse être le bien fondé de la doctrine en métaphysique (et ici comment affirmer ?), M. Mayr veut que dans la pratique le pessimisme se change en optimisme par la volonté de combattre le mal (p. 205). Il n'y a point là de contradiction, puisque M. Mayr ne préjuge point l'avenir absolu des choses, mais se contente d'affirmer, au nom de l'expérience historique, l'existence d'un progrès humain, forme de l'évolution totale, et la puissance partiellement directrice, réformatrice, de toute volonté instruite par le passé, éclairée par les sciences sur les conditions d'une organisation sociale toujours meilleure. Si en définitive l'idée n'épuise pas l'essence de l'être, dirait-il, au moins en est-elle la manifestation la plus haute et la seule aimable.

L'ouvrage de M. Mayr n'est certes point exempt de défauts : on y pourrait relever quelque désordre dans l'ordonnance générale et l'exposition des idées, surtout des expressions d'une verdeur dont la critique allemande elle-même s'est émue. Il y a lieu d'espérer qu'à l'avenir l'auteur servira mieux sa pensée sans cesser d'être un esprit original et indépendant, ami des doctrines viriles. Son livre, qu'anime un souffle généreusement libéral et humain, respectueux du droit et ennemi de la force, est un de ceux que l'Allemagne philosophique de notre temps ne saurait trop mettre à profit.

A. DEBON.

Adolf Horwicz. — PSYCHOLOGISCHE ANALYSEN AUF PHYSIOLOGISCHER GRUNDLAGE (*Analyses psychologiques sur des bases physiologiques*). 2e volume, 2e partie : Analyse des sentiments qualitatifs. Magdeburg, 1878, x-524 p.

Le nouvel ouvrage de M. Horwicz est l'un des plus importants qui aient paru sur la matière inépuisable de la sensibilité. L'auteur consi-

dère la vie humaine comme un fleuve puissant dont les sentiments forment le courant principal ; les facultés intellectuelles sont les tourbillons et les courants secondaires qui se jouent à la surface (p. 2). Le premier volume étudiait la marche générale du fleuve et les sources d'où il découle ; le second esquissait les phénomènes, en quelque sorte superficiels, de la pensée ; dans la troisième, la sonde de l'analyse pénètre plus profondément dans la masse des eaux et cherche à atteindre le fond même de la vie sensible. En présence de la richesse du sujet et de l'abondance des renseignements accumulés, nous sommes obligé de nous en tenir dans ce compte rendu à trois ou quatre points essentiels, en renvoyant le lecteur pour les détails à l'ouvrage même. Disons tout de suite que M. Horwicz, dans la disposition et la mise en œuvre des matériaux, n'a rien fait pour faciliter notre tâche ; en particulier, l'élucidation des questions de principe a été scindée en deux parties dont l'une se trouve en tête du présent volume, et l'autre a été renvoyée au suivant ; dans ces conditions, il est bien malaisé de saisir la pensée entière de l'auteur, et la critique la plus impartiale risque de porter sur plusieurs de ses opinions un jugement prématuré [1].

I. — *Nature et causes du plaisir et de la douleur.* — Les sentiments sont les faits de plaisir et de peine de l'âme ; il importe donc, avant d'entrer dans le détail de leur évolution, de se demander ce qui constitue au juste le plaisir et la douleur. M. Horwicz nous a promis ici même (*Rev. Phil.*, avril 1877) d'aller « beaucoup plus loin » dans cette analyse qu'il ne l'avait fait dans son abrégé de l'*Histoire naturelle des sentiments.* Nous ignorons si les volumes subséquents réaliseront cette promesse ; les résultats contenus dans celui-ci ne nous paraissent pas tout à fait satisfaisants. On en jugera par les indications suivantes.

L'auteur se place d'abord sur le terrain des sentiments les plus simples, les sentiments sensoriels, et en demande l'explication à la physiologie. D'après les derniers travaux et les hypothèses de Wundt, les deux éléments du système nerveux (les tubes et les cellules) sont constamment le théâtre d'un double travail chimique (moléculaire) : un travail négatif et de réparation qui consiste dans la formation de composés albuminoïdes très-complexes, et un travail positif ou de dépense qui consiste dans leur réduction en combinaisons plus simples (lécithine, cérébrine et autres corps gras). Dans l'état de repos, ces deux travaux, accompagnés de courants électriques inverses, existent simultanément et se font à peu près équilibre ; l'excitation d'un nerf a pour effet de faire prédominer, suivant les cas, l'une ou l'autre oscillation

1. Nous n'insistons pas davantage à cause de l'aveu dépouillé d'artifice que nous trouvons dans la préface : « On a reproché aux premiers volumes de « mes *Analyses psychologiques* un manque de précision dans l'exposition, et « je prévois une critique analogue pour celui-ci... Cependant, dans un cas où « il s'agit de soumettre les résultats obtenus à l'examen attentif des gens du « métier, c'est peut-être la bonne méthode d'exposer en général ses recherches comme on les a conduites. » (P. 9.)

(p. 8-20). On ne saurait penser à assimiler immédiatement le travail négatif au plaisir, le travail positif à la douleur, l'état d'équilibre à l'indifférence. Il faut avant tout rechercher expérimentalement les rapports de notre état sensible avec l'excitation d'un nerf. Suivant Wundt, dès que l'excitation atteint le seuil de la conscience, nous éprouvons une très-faible sensation agréable (positive) qui va toujours croissant à mesure que l'excitation augmente ; le plaisir atteint son apogée au moment où la valeur objective des sensations est le plus nettement distinguée. De ce point, la « courbe sensible » descend rapidement : la sensation reste d'abord agréable, devient ensuite indifférente, atteint le zéro et descend au-dessous de la « ligne des abscisses ; » devenue de plus en plus pénible, elle arrive à une valeur négative infinie quand l'excitation nerveuse est parvenue à son *maximum* (Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, p. 433).

M. Horwicz n'accepte les résultats de Wundt que pour les phases moyennes. A son avis, les choses se passent différemment au début et à la fin. Quand on place la main sur un corps qui s'échauffe peu à peu, les premières impressions sont légèrement désagréables, comme dans le cas du chatouillement. A mesure que l'excitation augmente, des sensations de plaisir prennent naissance à côté des premières, croissent rapidement, les dépassent et finissent par les reléguer complètement dans l'ombre. Le même phénomène se reproduit en sens inverse dans le passage des sensations de plaisir à celles de douleur. En somme, comme Platon et Kant l'ont bien vu, il n'existerait ni plaisir ni déplaisir absolument pur : les deux sentiments se trouveraient toujours mélangés à doses inégales ; l'impression définitive ne serait qu'une résultante (p. 25-30).

Ces faits admis, il s'agit d'en tirer des conclusions. M. Horwicz ramène à quatre les systèmes proposés sur la nature du plaisir et de la douleur. Ce sont : 1° celui de Kant (le plaisir et la peine sont la conscience de ce qui favorise ou empêche la vie) ; 2° celui de Wundt (le plaisir réside dans le contraste) ; 3° celui des cyniques et de Schopenhauer (la douleur, seul sentiment réel, est identique au manque, *Mangel* ; le plaisir n'est que l'absence de la douleur) ; 4° celui de Beneke (le plaisir consiste dans l'équilibre). A ces quatre systèmes il faut ajouter la théorie de Lotze que M. Horwicz regarde comme une modification de celle de Kant : le plaisir et la douleur consistent dans le rapport de l'excitation avec la fonction du nerf. Aucune de ces thèses ne paraît à l'auteur contenir *toute* la vérité ; mais chacune en renferme une part. Sa solution, embarrassée par un luxe très-inutile de métaphores, de répétitions et de digressions, nous semble une sorte de conciliation de ces opinions diverses. En effet, M. Horwicz admet, avec Kant, que « le sentiment est la conscience de l'utile ou du nuisible » (p. 52) ; avec Lotze, que cette conscience ne s'applique d'abord qu'au fonctionnement d'un nerf particulier pour s'étendre ensuite à l'ensemble du système nerveux et de l'organisme ; il accorde à Wundt que le contraste, accom-

pagné en général d'un travail moléculaire positif et d'un déploiement d'énergie latente, est la source la plus ordinaire du plaisir ; mais il proclame avec Beneke que le contraste n'engendre le plaisir qu'à la condition de rencontrer une faculté (*Vermögen*) d'adaptation assez grande pour se « l'assimiler » et parvenir à une sorte d'état d'équilibre; enfin il reconnaît avec Léon Dumont que cette position d'équilibre est relative, labile, variable entre certaines limites, et que le plaisir et la douleur ne se rapportent pas tant à l'*état* d'équilibre qu'au *mouvement* même (κίνησις) par lequel il tend à s'établir (p. 41). De cette solution syncrétique M. Horwicz n'exclut guère que l'opinion de Schopenhauer et de M. de Hartmann, qui lui semble reposer sur un paradoxe insoutenable : car la relativité de la douleur pourrait tout aussi facilement s'établir que celle du plaisir [1].

En résumé (si nous avons bien compris la pensée de M. Horwicz), il ne faut pas chercher la cause du plaisir et de la peine ailleurs que dans les *processus* qui constituent l'essence de la vie elle-même : le contraste et l'habitude. Les êtres organisés, nés et formés pour le changement incessant, possèdent tous un certain pouvoir d'adaptation aux excitations du dehors, pouvoir dont il faut chercher l'origine dans les mystérieux laboratoires des tissus nerveux ; si l'excitation reste trop au-dessous ou au-dessus de ce pouvoir latent, l'adaptation ne peut se produire, et l'être éprouve une certaine rupture d'équilibre qui est la douleur ; dans le cas contraire, il s'établit entre le dehors et le dedans une harmonie qui est le plaisir. C'est ainsi que « l'habitude, en tempé« rant l'excitation trop vive de la nouveauté, élève à un degré de plaisir « très-intense un sentiment jusqu'alors douloureux » (p. 53). Les organismes ne diffèrent les uns des autres que par les limites plus ou moins étendues de leur faculté d'adaptation ou de jouissance (*Lust-Vermögen*) : plus grande est la somme de leurs énergies intérieures, plus fortes sont les excitations qui peuvent encore être ressenties comme agréables.

II. — *Caractère général et classification des sentiments.* — M. Horwicz nous renvoie à son prochain volume pour la « théorie générale des sentiments » ; il n'en présente pour le moment que l'esquisse (livre I, chapitre 5). Certaines questions d'un très-grand intérêt ne sont encore qu'effleurées ; citons notamment celle de l'action directe des sentiments sur les organes et de leur localisation, puis la matière non moins obscure des *Stimmungen* ou dispositions générales de l'âme, résultant du mélange de plusieurs sentiments dont aucun n'est assez fort pour dominer les autres et concentrer notre activité. Sur tous ces points, il nous faut attendre des éclaircissements ultérieurs; mais nous

1. M. Horwicz n'est pas tendre pour le néo-pessimisme. Le principe de Schopenhauer se réfute, dit-il, par lui-même, en conduisant (par exemple dans la théorie de l'amour) : « *Zu eben so fabelhaft ungeheuerlichen als zugleich trist-philiströsen Konsequenzen* » (p. 37).

pouvons déjà indiquer les opinions de l'auteur sur l'*évolution* et la *classification* des sentiments.

Les sentiments (et M. Horwicz prend ici ce mot dans son acception la plus large), très-simples à l'origine, se compliquent de plus en plus avec le progrès de l'organisation et du fonctionnement. Cette évolution se fait dans trois sens différents : dans le sens *qualitatif*, dans le sens *organique* et dans le sens *potentiel*. Ces trois termes exigent une explication. Le premier est relatif à l'origine des divers sentiments : suivant qu'ils proviennent de l'activité des sens, de l'imagination, de l'entendement, de la volonté, ils présentent des caractères distincts et une complexité toujours croissante. Le second terme ne s'entend que dans le système particulier de l'auteur : on sait que, dans ce système, « le sentiment est l'activité psychique dans sa forme la plus simple, « la plus élémentaire, la plus générale, et que cette activité est le « point de départ de tous les autres processus psychiques [1]. » Dès lors, un chapitre important de l'histoire naturelle des sentiments doit étudier l'épanouissement progressif de ceux-ci en pensées, volitions, etc. En dernier lieu, les sentiments peuvent porter les uns sur les autres et produire ainsi des sentiments composés du second degré (secondaires) ou même du troisième (tertiaires), par exemple la crainte de la douleur d'une opération. C'est ce qui constitue le développement potentiel.

L'auteur se propose de retracer l'histoire de l'évolution des sentiments dans ces trois sens, qu'il compare aux trois dimensions de l'étendue (p. 85) ; mais nous n'avons ici à faire qu'aux sentiments qualitatifs, qui forment seuls la matière du présent volume. Au seuil de leur étude se présente une question, à notre sens, capitale et dont la solution est d'une grande portée pour la psychologie tout entière : la distinction « qualitative » des sentiments est-elle légitime ? en tant que faits de plaisir et de douleur, les sentiments diffèrent-ils suivant leur cause extérieure et leur origine psychique ? M. Horwicz n'hésite pas à répondre affirmativement. « Que la faim, a-t-il dit à cette place même, « soit un sentiment tout à fait différent de la jouissance produite par « une sonate, qu'une bonne odeur diffère du plaisir causé par un bon « mot, cela est évident pour tout homme impartial, et aucun raisonne- « ment psychologique ne parviendra à lui prouver le contraire [2]. »

A l'appui de cette opinion il invoque aujourd'hui deux raisons principales : 1° il est complétement impossible de décomposer les sensations physiques, par exemple, en une qualité indifférente et un rapport d'intensité agréable ou pénible, et 2° en admettant cette thèse, on serait amené à considérer le sentiment comme un simple accident dans la perception, et comme un accident généralement désagréable, deux principes inconciliables avec l'ensemble de la théorie (p. 92). Le rai-

1. M. Horwicz, dans la *Revue philosophique* d'avril 1877.
2. *Revue philosophique*, tome III, p. 435.

sonnement de M. Horwicz est en parfait accord avec les fondements de sa doctrine ; quant à ces fondements eux-mêmes, nous ne pouvons, sans sortir du cadre d'un simple compte rendu, en discuter ici la solidité. Remarquons seulement que, même dans l'opinion qui répudie la spécificité proprement dite des sentiments, la *qualité* conserve son importance à côté de l'*intensité,* puisqu'elle règle les limites entre lesquelles celle-ci produit le plaisir et la douleur : ainsi les sensations de son deviennent plus vite pénibles que celles de couleur.

La classification des sentiments qualitatifs ne présente pas un grand intérêt : c'est la division généralement adoptée par les auteurs, qui ne diffèrent entre eux que par des points secondaires. Nous retrouvons ici les sentiments sensoriels, esthétiques, intellectuels et moraux comme classes principales, subdivisées elles-mêmes en catégories inférieures. On a reproché à M. Horwicz, avant l'apparition de son grand ouvrage, de confondre « les sentiments avec des perceptions (odeurs, saveurs) et « surtout avec des faits de passion, avec des instincts, des désirs (par « exemple, l'amour, l'égoïsme, l'orgueil, la pitié, l'amitié, la haine, le « mépris, le patriotisme, le respect filial, etc.)[1]. » La confusion est manifeste, mais elle est consciente et intentionnelle et se rattache aux vues générales de l'auteur sur la psychologie. Il faut ici distinguer deux choses : la « confusion » avec des faits de l'ordre intellectuel d'une part, et la « confusion » avec des faits de l'ordre sensible et volontaire de l'autre. Sur le premier point, nous avons déjà exprimé notre avis dans notre compte rendu de l'*Analyse de la pensée;* nous ajouterons seulement ici que M. Horwicz a complété sa théorie de la perception sensible en cherchant à démontrer (p. 115 et suiv.) que les perceptions spéciales des différents sens sont le produit d'une lente et graduelle évolution au premier degré de laquelle n'existent que des sensations vagues communes à toutes les parties de l'organisme *(cœnesthésies, Gemeingefühle).* Un double travail de raffinement et de localisation a fini par approprier à chaque sens un organe particulier : l'oreille à l'ouïe, l'œil à la vue, la langue au goût, etc. Seules les sensations de température et de pression sont répandues sur le corps presque entier. Cette théorie, par le rôle important qu'elle accorde au temps, ce facteur indispensable de toute évolution, est d'un singulier secours pour M. Horwicz : en effet, s'il est fondé à soutenir que les « perceptions » des sens inférieurs ou chimiques (odorat, goût) sont à peu près exclusivement des faits de plaisir ou de peine, il n'en est plus de même de celles des sens supérieurs, qui semblent avant tout des représentations. Il est difficile d'imaginer une odeur ou une saveur qui ne soit ni bonne ni mauvaise ; au contraire, nous percevons bien des couleurs et des sons qui ne sont ni agréables ni désagréables. M. Horwicz croit échapper à la difficulté en considérant les perceptions auditives et visuelles comme une phase postérieure de l'évolution de la sensibilité, ce

1. Léon Dumont, dans la *Revue philosophique* de décembre 1876.

qui expliquerait leur caractère objectif. Ses explications sur ce sujet (Cf. p. 119. et suiv.) sont vagues et insuffisantes, et, par suite d'un fâcheux oubli que l'auteur promet de réparer (p. IX), la théorie même des *Gemeingefühle*, essentielle pour la solution de la question, est complètement absente. En attendant de nouveaux renseignements, nous réservons notre opinion.

La seconde confusion reprochée à M. Horwicz nous paraît aujourd'hui plutôt un défaut de méthode qu'une erreur de fait. M. Horwicz distingue le sentiment (*Gefühl*) du désir (*Begehren*), tout en leur assignant pour origine commune la *sensation-mouvement (Empfindung-Bewegung)*; il ne méconnaît pas non plus que l'amour, l'orgueil, le patriotisme, etc., peuvent être rangés parmi les désirs ou passions; mais, comme ces désirs et ces passions sont non-seulement accompagnés invariablement de sentiments de plaisir et de peine, mais encore dérivent de sentiments et y retournent, il a cru pouvoir en traiter immédiatement, du moins en partie, avec les sentiments proprement dits. Pour notre part, nous aurions préféré en voir ajourner l'étude après celle de la volonté : il y a un réel inconvénient à scinder ainsi des explications qui valent surtout par l'enchaînement et l'unité.

III. — *Analyse particulière des sentiments.* — La partie la plus considérable du volume de M. Horwicz et celle qui en constitue le mérite principal est l'étude spéciale des divers sentiments. Quelque jugement que l'on porte sur les vues systématiques de l'auteur, on doit reconnaître qu'il a témoigné dans cette étude de beaucoup de justesse, et souvent de profondeur d'observation. On doit surtout lui savoir gré de ne s'être pas contenté d'une description superficielle des faits sensibles, mais d'avoir cherché à montrer dans chaque cas particulier l'application de ses principes généraux. La tentative n'est pas invariablement heureuse, mais les remarques ingénieuses et les hypothèses plausibles ne sont pas rares. D'ailleurs la marche suivie est toujours à peu près la même : après avoir indiqué les subdivisions naturelles de chaque groupe de sentiments, l'auteur détermine les caractères spécifiques de ceux-ci, les circonstances dans lesquelles ils se produisent, leur rôle dans l'économie vitale, puis il essaye de démêler les causes profondes de tel plaisir ou de telle peine *sui generis* en les ramenant à l'excitation d'un nerf ou à une activité psychique équivalente (*Reiz-äquivalent*); car, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des sentiments, ils deviennent de plus en plus complexes dans leurs causes comme dans leurs effets, et, pour expliquer les sentiments supérieurs, souvent ce n'est pas au fonctionnement d'un seul nerf, mais à tout un ensemble d'excitations, d'émotions et de sentiments inférieurs qu'il faut avoir recours. La vie, dit M. Horwicz (p. 467), est une symphonie grandiose où un thème simple est constamment répété, mais avec des variations de plus en plus compliquées et une instrumentation de plus en plus large.

Il a été suffisamment question des simples sensations « sensorielles ».

Nous avons vu que c'est la base sur laquelle M. Horwicz édifie sa théorie du plaisir et de la douleur. Les sentiments *esthétiques* occupent déjà un degré supérieur : ils ont toujours pour cause dernière une excitation nerveuse, mais cette excitation s'étend sur un domaine plus vaste, et généralement tout sentiment esthétique peut se décomposer en un certain nombre de sentiments sensoriels. Prenons pour exemple le plaisir de l'*harmonie*. Un premier élément de ce plaisir est le contraste, car les accords harmonieux tranchent heureusement avec la masse de sons et de bruits discordants que nous entendons sans cesse autour de nous. Un second élément, c'est la multiplicité des cordes du limaçon et par suite des filets du nerf acoustique que met en mouvement un accord harmonieux : l'activité moléculaire est ici en rapport avec la puissance de fonctionnement du nerf. Au contraire, la « disharmonie » par les interférences qu'elle produit dans les ondes sonores provoque une activité ou trop faible, ou trop grande, c'est-à-dire pénible. Une certaine moyenne d'activité, la perception de l'un dans le multiple, constitue ici le fond de la sensation agréable. Il en va presque de même de l'harmonie des couleurs : les différences de vibrations des couleurs complémentaires sont représentées par des nombres moyens entre les différences trop grandes et trop petites (p. 135). L'auteur présente des théories analogues pour les sentiments du rhythme, de la symétrie, etc.

Conformément aux principes de son système, M. Horwicz ne cherche pas dans des faits intellectuels la clef des plaisirs esthétiques, mais procède plutôt en sens inverse. « Les rapports du rhythme, de la symé-« trie, etc., ne nous plaisent pas, comme le supposait Euler, parce « qu'ils accroissent notre connaissance des choses : au contraire, ils « nous les font connaître par le plaisir même qu'ils nous causent » (p. 182). A la racine des plaisirs *intellectuels* comme des sentiments esthétiques, on trouve une dépense moyenne d'activité sous la forme d'une perception une du multiple : la perception d'une multiplicité désordonnée ne peut être que confuse et agit douloureusement sur le système nerveux ; l'ordre et l'harmonie rétablissent l'équilibre et par suite le plaisir. C'est cette harmonie dans le contraste qui constitue, à des degrés différents, le « frappant », l'esprit, le comique et les sentiments *formels* qui leur correspondent, par opposition aux plaisirs *matériels* de l'effort de la pensée, de l'acquisition de la vérité, etc.

Après les plaisirs et les peines de l'intelligence, viennent ceux de la volonté ou sentiments *moraux*. M. Horwicz les divise en trois grandes classes : sentiments *formels*, sentiments *matériels*, sentiments *de liaison* (*Verbandgefühle*). Les premiers s'appliquent indifféremment à nos qualités ou à celles d'autrui (sentiment de la force, du courage, de la fidélité) ; les seconds prennent un caractère différent suivant qu'ils se rapportent à nous-mêmes (amour-propre, orgueil, pudeur) ou à nos semblables (sympathie, amour, amitié) ; les derniers enfin sont des sentiments individuels devenus habituels, ennoblis par le sentiment du devoir et couronnés par le sentiment religieux.

C'est surtout dans l'étude de cette grande catégorie de sentiments que se déploient les qualités d'observation de M. Horwicz, dont une brève analyse ne peut donner une idée adéquate. On a déjà signalé aux lecteurs de la *Revue* sa théorie originale de l'amour-propre. Loin de le considérer comme un sentiment élémentaire, irréductible, d'où dériveraient la plupart des autres, il y voit (avec raison, selon nous) le produit et comme la résultante d'un grand nombre de sentiments plus simples, l'orgueil, la pudeur, le sentiment de l'honneur, le repentir, etc. Le prétendu égoïsme de l'enfant n'est que l'obéissance à des instincts inférieurs à ceux de l'adulte : l'amour-propre ne peut prendre naissance que lorsque la conscience du moi s'est développée : *ignoti nulla cupido.* « Ce qui est à nous ou provient de nous ne nous plaît que « parce que nous le connaissons mieux, le sentons et le vivons plus in- « timement » (p. 269).

La théorie de la *pudeur* mérite aussi une mention : il nous paraît inadmissible de ne faire consister la pudeur de l'homme que dans le respect de l'usage, mais il est très-juste de voir dans la pudeur féminine l'image d'un conflit entre la moralité et le désir. Voilà pourquoi, comme l'embarras, elle se traduit par la rougeur (p. 274). La *sympathie* en général est ramenée par l'auteur à deux éléments : la représentation du plaisir ou de la peine d'autrui (1° *per consensum ;* 2° *per reproductionem seu phantasiam;* 3° *per providentiam seu apperceptionem*), et la conscience de l'identité d'essence de nous-mêmes et des autres hommes. Le précepte de l'Evangile : « Aimez les autres comme vous-même, » est en parfait accord avec la psychologie ; nous ne connaissons les autres hommes que comme d'autres nous-mêmes ; il faut bien que nous les aimions comme tels (p. 302 et suiv.).

Nous ferons des réserves sur la théorie générale de l'*amour*, véritable labyrinthe psychologique. L'amour, dit M. Horwicz, se fonde sur des sentiments de plaisir et est lui-même un sentiment de plaisir ; la haine repose sur le déplaisir et reste un déplaisir (p. 437). Ainsi ces deux sentiments seraient comme le bilan des diverses impressions que nous recevons de la part d'une personne : si cette somme rentre dans les limites de notre *pouvoir sensible* (*Gefühlsvermögen*), nous l'aimons ; trop forte ou trop faible, elle engendre l'aversion. Il faut remarquer que cette conception ne laisse guère de place pour l'indifférence ; ceux-là seuls nous sont vraiment indifférents que nous ne connaissons pas du tout. Dans les détails, nous retrouvons la subtilité d'analyse déjà signalée. Ainsi l'amour maternel est ramené à six sources réparties comme il suit :

Sources sensuelles.
- 1° Souvenir des souffrances de la grossesse et de l'enfantement joint au sentiment de la délivrance [1];
- 2° Souvenir du plaisir de la conception;
- 3° Plaisir de l'allaitement (délivrance d'un fardeau).

1. L'auteur remarque que même une dent qui nous a fait beaucoup souffrir nous devient précieuse quand on l'a arrachée.

Sources morales. { 1° Idée que l'enfant est une partie de la mère ; 2° Sentiment de l'identité d'essence; 3° Amour du père, dont l'enfant est l'image.

Citons encore un mot piquant sur « ce que le monde appelle amour « platonique et qui n'est ni tout à fait amour, ni tout à fait platonique. » En général cependant, surtout en ce qui touche l'amour pour l'autre sexe, l'auteur tombe souvent dans un réalisme trop bourgeois que ne relève pas toujours l'élégance de l'expression; puis, l'idée de la volonté libre, si nécessaire pour l'explication de ce sentiment, est absente. Un auteur contemporain [1] a dit avec raison que ce que nous aimons c'est avant tout l'amour même ou la capacité d'aimer : il y a dans ces paroles le germe d'une conception plus élevée et plus vraie de ce que M. Horwicz appelle un peu dédaigneusement « l'amour romanesque ».

Nous terminerons ici cette analyse trop succincte d'un ouvrage riche en observations de tout genre, nourri de faits et d'idées et qu'on ne lira pas sans fruit ni plaisir, même si l'on n'est pas converti aux vues théoriques de l'auteur. L'étude de la sensibilité, longtemps trop négligée par les philosophes, qui en laissaient le privilège aux romanciers et aux poètes, est récemment revenue en honneur : les amis de la science et de la morale doivent s'en féliciter également. Les littérateurs, obligés de plaire à un public avide de nouveautés, cherchent souvent le succès dans la peinture de sentiments bizarres, malsains, exceptionnels ; mais les philosophes ont par profession l'horreur du rare ; législateurs de la pensée, ils doivent se tenir dans la sphère des vérités les plus générales : *de minimis non curat prætor.* Et ce n'est pas en entretenant les hommes de petites choses qu'on leur donne le sens et le goût des grandes.

THÉODORE REINACH.

A. Horwicz : MORALISCHE BRIEFE (*Lettres morales*). Magdeburg, Faber, 1878, petit in-12, IV-126 p.

Ce petit livre, publié l'année dernière dans le *Journal de Magdebourg*, n'est pas seulement écrit pour les gens du monde. Les bibliophiles peuvent se réjouir : il se recommande encore à eux par trois qualités bien rares, par la commodité du format, par la beauté du papier, par le luxe de l'exécution typographique.

Divisé en sept parties qui sont autant de tableaux de l'état intellectuel et moral de l'Allemagne, il mériterait des éloges à tous les égards si la pureté de l'intention et l'ardeur du patriotisme épuisaient tous les mérites d'un livre.

Le premier chapitre, intitulé *Blue devils*, nous paraît être un modèle d'analyse : l'auteur y établit fort bien qu'une « humeur nerveuse, irri-

1. M. Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme.*

table, morose, contrariée » est le symptôme principal de la maladie de son pays.

Le second chapitre au contraire n'est qu'une reprise des thèmes les plus usés de la morale prudhommesque.

« La mode, dans son manque de goût, son manque de naturel, sa barbarie, est une marque caractéristique, mais triste de notre époque... Jamais un tel ensemble de démentis n'avait été donné aux formes humaines ; tout ce qui est beau et important est rejeté en arrière ; tout ce qui est inférieur, physique, animal, violent est affiché, agrandi, exagéré. »

En réponse à ce réquisitoire, il serait facile d'établir que les défauts prétendus de nos modes n'ont aucune valeur caractéristique : il nous suffirait de citer les célèbres *atours* du temps de Charles V et les fameux *manteaux* de la Régence. Nous pourrions observer également combien sont déplacées, trois siècles après les *vertugadins*, les invectives de l'auteur contre cette innocente invention que les Allemands appellent *cul de Paris*, mais que les gens bien élevés appellent *tournure*. Un parallèle entre les dames de notre temps et les *merveilleuses* de 96 ou les *Anglaises* de 99 inspirerait peut-être au lecteur quelque indulgence pour nos contemporaines. Mais nous n'insisterons pas : par sa double qualité de philosophe pratique et de citoyen de Magdebourg, M. Horvicz paraît peu disposé à comprendre que la mode n'est que le besoin du superflu.

Si les pages consacrées à la démocratie sociale ou au radicalisme philosophique et religieux n'ont guère plus que les précédentes le mérite de la nouveauté, elles ont incontestablement celui d'être vraies.

La démocratie sociale est définie une « démocratie transportée d'un milieu éclairé à des masses ignorantes, transplantée d'un sol riche en un terrain pauvre, traduite de la langue des théories politiques dans celle des désirs et des convoitises pratiques. »

L'auteur des *Lettres morales* n'étudie pas moins bien l'intransigeance et le mépris de l'histoire professés par les radicaux, l'influence du matérialisme sur la propagation de la maladie sociale, les conséquences pratiques et le caractère superficiel de cette doctrine, son indifférence vis-à-vis de la tradition, enfin les raisons politiques de la faveur marquée avec laquelle l'Allemagne l'a accueillie.

Les vues émises dans le cinquième chapitre sur *le Commerce et l'Industrie* sont également fort sages. Le principe de la spéculation marchande est placé avec justesse dans « la persistante gradation et dans l'élasticité du besoin » ; l'existence et la nécessité d'un fondement moral pour toutes les transactions commerciales sont victorieusement établies. Le lecteur ne manque pas de s'associer à l'auteur pour demander au marchand une conception plus précise de l'honneur, de la sécurité et du travail, à l'ouvrier plus d'esprit de corps et une plus juste conscience de son état.

Le chapitre consacré à l'instruction est inspiré par l'amour du peuple,

sentiment honorable avec quelques autres, banal ainsi que la plupart, malheureusement aveugle comme tous. Sans l'atmosphère vivifiante de la multitude, est-il dit, l'art s'atrophierait, la science dégénérerait en une langoureuse bibliomanie. Jamais plus regrettable contradiction n'avait été apportée à la maxime « savoir, c'est pouvoir », jamais l'instruction n'a été plus impuissante qu'aujourd'hui... C'est cependant dans la participation des classes inférieures à la culture générale que réside, paraît-il, sa mission la plus élevée. Rarement recherchée par les romans, entravée par les revues et les journaux (poisons, hélas! trop répandus), cette participation n'est réalisable, au dire de l'auteur, que par le goût, l'étude et le culte des livres utiles d'histoire, de littérature et de sciences. Ainsi, tandis que Ranke et Mommsen, de Sybel et Max Müller, Helmholtz et Tyndall seraient les têtes de la société nouvelle, Mlle Louise Mühlbach et M. Sacher Masoch seraient impitoyablement bannis de la république, bannis sans même pouvoir espérer du législateur les dernières consolations que l'indulgence antique daignait accorder à leurs infortunés devanciers.

Il n'est pas besoin de dire que ces idées, pour être nobles et généreuses, n'en sont pas moins des illusions et des utopies. Si la science dans ses délicatesses profondes, dans ses incohérences criardes et ses ignorances grandioses est destinée à rester toujours le partage et le privilège du petit nombre, pourquoi vouloir imposer à tous les faussetés d'une connaissance facile et expéditive? Pourquoi vouloir rendre contagieuses les intempérances du spécialiste qui vient griser ses doutes devant un parterre de gens du monde? L'ignorance d'un rustre n'est-elle pas bien supérieure au dogmatisme d'un maître ouvrier et aux outrecuidances d'un magister de village? En vain allègue-t-on l'excuse du bonheur et de la moralité. La science sérieuse n'est pas plus une école de plaisir qu'une leçon de morale. Devant la perspective d'un millier de vérités à découvrir s'évanouit bien vite la joie d'une vérité entrevue; plus de lumières implique plus d'ombres; qui dit organisation plus complexe dit maladies plus nombreuses.

L'idée que notre moraliste se fait du roman a inspiré à M. Th. Gautier la vigoureuse préface que l'on sait : nous prenons la liberté de soumettre à l'attention de M. Horvicz cette éloquente protestation.

Le dernier chapitre, intitulé « *Travail général utile* », renferme des considérations sur l'influence et le but moral du travail, sur l'importance des intérêts généraux, sur la nécessité dans les masses d'un sentiment chaleureux, enfin des appels en faveur des diverses fondations de charité.

L'auteur trouve sa conclusion dans quatre vers d'Uhland :

> Je me sens impuissant pour l'éloge et le blâme,
> Car ce n'est pas encore de tous points consolant;
> Toutefois dans maint œil je vois chanter la flamme,
> Et de maint cœur j'entends sourdre le battement.

Ce sera aussi notre conclusion. La critique ne peut ni louer ni

condamner : si la lecture des *Lettres morales* ne nous console pas entièrement de nos heures perdues, elle nous offre le reflet d'ardeurs généreuses et l'écho de nobles sentiments.

Toutefois dans maint œil je vois chanter la flamme,
Et de maint cœur j'entends sourdre le battement.

C. H.

J. H. von Kirchmann : KATECHISMUS DER PHILOSOPHIE *(Catéchisme de la Philosophie)* [1].

Ce livre est un résumé philosophique du réalisme destiné à créer un noyau de disciples dévoués à la propagande de cette doctrine.

La philosophie, selon Kirchamnn, est le résumé de toutes les autres sciences qu'elle domine. Son but est la recherche du vrai. Elle doit donc résoudre la question de l'existence de Dieu, indiquer les rapports de la divinité avec le monde, affirmer ou nier la vie future et nous éclairer sur ses conditions. Le philosophe devra avoir voyagé dans tous les pays, étudié les mœurs de toutes les nations, avoir vécu bien et mal, être doué d'une bonne santé, d'une mémoire vive, d'un jugement sain. L'auteur reconnaît bien l'impossibilité de réunir toutes ces circonstances, ce qui, selon lui, rend contradictoires les différents systèmes. Mais il encourage à s'élancer dans la voie de la recherche, malgré les difficultés.

Il divise son système en deux parties générales, savoir : la philosophie du savoir, et la philosophie de ce qui existe (*Seiendes*).

1. Julius Kirchmann est fils d'un capitaine de cavalerie saxon. Elevé au gymnase de Mersebourg et à Leipzig, il fit son droit à Halle. Promu à plusieurs postes importants dans la carrière légale, il devint enfin Procureur civil à la cour criminelle à Berlin. Lorsqu'en 1848 le mouvement libéral éclata, il fut élu député et siégea avec le centre gauche. Ses opinions politiques déplurent au gouvernement qui le nomma Président du tribunal supérieur à Ratibor, ce qui le força de se démettre de ses fonctions de député. Mais il ne tarda pas de rentrer à Berlin comme représentant du département de Tilsitt. Il se rallia à son ancien parti, et fut rapporteur lors du refus du paiement des impôts. Plus tard il publia « *Feuilles démocratiques* ». Il provoqua l'hostilité du Ministre de la Justice par sa défense du comte Reichenbach, qui avait pris part au parlement révolutionnaire de Stuttgart, et s'attira une suspension de trois mois. Après que les trois mois furent écoulés, voyant que le Ministre lui gardait toujours rancune, il prit le parti de s'éloigner de la Prusse ; il demanda une permission de voyager pendant cinq ans, qu'on lui accorda. — Il alla à Dresde, s'acheta une propriété et s'occupa d'agriculture.

Imbu d'idées réalistes, il les a développées dans la « *Bibliothèque philosophique,* » où il a comparé les principes de Bacon et de Descartes et leur rapport avec les deux systèmes opposés, c'est-à-dire l'idéalisme et le réalisme. C'est dans cette Bibliothèque qu'il a traduit et commenté « *Les Recherches sur l'intelligence humaine,* » de Hume. Enfin, il a soumis Spinoza et Schleiermacher à une critique minutieuse ; il a sondé les problèmes hardis de Darwin. Il a publié de plus plusieurs ouvrages à tendances réalistes : *La philosophie du savoir;* sur l'*Immoralité; Esthétique sur une base réaliste.*

Philosophie du savoir [1]. — Nous insisterons peu sur cette partie abstraite, nous réservant plutôt pour les parties concrètes de la doctrine.

Nos perceptions nous arrivent par les sens et par l'esprit. Celui-ci se connaît lui-même par une perception personnelle (*selbstwahrnehmung.*)

Il n'y a en réalité chez l'homme que deux espèces de connaissance : la perception sensorielle et la perception personnelle.

Mais, pour se connaître, l'homme a besoin de la pensée, c'est avec elle qu'il pourra explorer son âme. Il y en a plusieurs espèces : la pensée qui se répète (mémoire), qui sépare (abstraction), qui réunit (imagination), qui coordonne. Les diverses notions qui servent à la coordination des choses et à la constitution du savoir sont le néant, le *et*, le *ou*, l'égalité, le nombre, le tout, l'entier et ses parties, la cause et ses effets, la substance et ses accidents, l'essentiel et le non essentiel, la forme et son contenu, l'extérieur et l'intérieur. L'auteur passe en revue ces diverses notions.

Il esquisse une théorie de la certitude et de la logique, en donnant naturellement plus d'importance à la perception externe ou interne qu'à la pensée pure, comme moyen de comprendre et expliquer ce qui existe.

Philosophie de ce qui existe [2]. — Commençons par les notions les plus élevées. Que reste-il lorsqu'un objet qui nous occupe disparaît ? L'espace. Cette notion est-elle innée ou bien existe-t-elle par l'expérience? Le réalisme affirme son existence, tout en admettant qu'elle ne peut être perçue. Leibnitz, Kant, Herbart, posent qu'elle n'existe que dans la pensée. Hégel la définit comme ce qui est au dehors de soi-même (*Aussersichsein*). La vue réaliste se base sur la distinction du contenu et de la forme de ce qui existe dans l'espace, et admet seulement le contenu pour la perception de toute forme venant du savoir.

Les notions philosophiques du temps sont très-variables. — Hégel le définit poétiquement une négative, conclusion tirée de sa force destructive : mais il s'est trompé en confondant avec le temps l'œuvre des forces s'accomplissant dans un espace de temps. Le réalisme juge que le temps, comme l'espace, ayant une continuité, doit avoir une existence. Car le point du présent varie sans cesse. C'est l'esprit qui constate ce mouvement, et c'est par une illusion que telle période paraît courte ou longue. Zénon a nié le mouvement du temps, en supposant que les points à parcourir étaient tellement nombreux qu'il ne pouvait ni commencer ni finir. Mais l'impression elle-même étant mobile, peut percevoir ce qui est en mouvement. Le changement est donc un mouvement.

A celui-ci est liée l'idée de devenir qui provient du mouvement et du changement. Pour s'effectuer, il lui faut un espace de temps; et

1. *Katechismus der Philosophie*, p. 18, 73.
2. *Ibid.*, p. 76, 239.

il n'a pas de point précis. Il ne faut pas prendre l'événement pour le devenir. Ce serait renverser l'ordre des choses. Le devenir est continuel, et l'existence se produit en même temps que lui. Le réalisme conclut de cette marche constante qu'il a en commun avec le temps, que le mouvement existe.

Si l'on écarte les hypothèses des sciences naturelles et que l'on s'en tienne aux seules perceptions, l'entrée en existence et la sortie peuvent se produire en un moment sans qu'il y ait un temps écoulé ; mais pour l'effectuer, il faut qu'il y ait un espace séparé par un autre espace, afin que l'objet entre dans un nouvel endroit.

Ceci nous amène à la théorie atomiste, selon laquelle les qualités, les sons, les couleurs ne sont que les mouvements vibratoires d'atomes, doués d'une force attractive et répulsive. Si nous l'admettons, il s'ensuit que la création du chaos primitif n'a jamais eu lieu, que seuls les atomes sont éternels. L'auteur repousse cette théorie, tout en admettant que la philosophie puisse admettre les mouvements des atomes.

Les atomistes sont embarrassés pour établir l'existence d'une force qui agisse à distance. Si les atomes ont une force attractive et répulsive, celle-ci n'est pas eux-mêmes, mais c'est une qualité qu'ils ont, et qui leur est extérieure ; par conséquent, ils sont divisibles comme l'espace, et s'ils doivent rester unis, il leur faut une intensité différente. D'ailleurs la question des atomes est très-controversée : la physique admet des atomes pondérables et impondérables, et tend à admettre leur équivalence ; la chimie, au contraire, en admet beaucoup et qui sont différents. L'on espère pouvoir analyser quelques-uns de ces atomes, par exemple ceux de l'azote, et prouver qu'il est composé de plusieurs éléments simples.

Maintenant, quelle est la nature des corps formés par les atomes, et comment naissent-ils? Distinguons les corps organiques et inorganiques. Ceux-ci peuvent bien avoir leur origine dans des atomes, par exemple les cristaux, mais les hommes et les plantes ne sauraient en résulter. Pour toute solution, l'on a admis le principe vital. Mais cette force que l'on dit unie à l'action attractive et répulsive de l'atome, n'est que l'*inconnu*. La philosophie ancienne a bien admis des types constants dus à un créateur. L'idéalisme les soutient encore de nos jours. Mais Épicure les niait ; Darwin a posé le principe de la coopération de forces naturelles ; et aujourd'hui l'on se tient à la *sélection sexuelle*, l'hérédité des qualités, le combat pour la vie ; et le réalisme se met du côté de Darwin. Ce savant a posé une théorie du développement de l'organique sortant de l'inorganique qui a soulevé des discussions interminables.

Qu'est-ce que la vie ? Il est évident que la réponse sera différente, selon que l'idée en est bornée à l'organisme corporel, ou bien qu'elle embrasse aussi l'esprit. L'auteur cite, en la désapprouvant, la réponse hégelienne, que « la vie est, comme sujet et développement, essentiel-

lement l'activité agissant en elle-même. » Kirchmann soutient qu'alors le mouvement alternatif des organes devient l'essence de la vie, que par conséquent cette définition est formelle ; car ces mouvements ne sont qu'une forme relative.

La notion du monde n'est pas moins difficile à préciser. Pour s'en rendre compte, il faudrait comprendre les rapports du tout avec ses parties. Or, le monde comprend tout ce qui est corporel et spirituel ; étant un tout, il ne peut être divisé, il a également besoin de limites ; et l'homme ne sachant définir l'espace et le temps, ne peut lui en trouver. Kant le considère comme une création de l'esprit humain, et qui n'aurait aucun sens pour des êtres indépendants, affranchis des conditions du temps et de l'espace. Le réalisme admet que le monde est une notion composée d'existences réelles et de formes de rapport; celles-ci ne sauraient être représentées. Voilà ce qui résout la difficulté du problème des limites.

Mais le réalisme, et avec lui notre auteur, ne sauraient admettre l'éternité ni la contingence de ce monde, ces questions ne pouvant être résolues qu'au moyen d'hypothèses inadmissibles.

Il en est de même des théories sur l'origine et du but du monde; soit qu'on admette un créateur éternel et tout-puissant, soit, qu'avec l'idéalisme, l'on y substitue une intelligence spirituelle agissant dans les forces cosmiques, ce qui mène au Panthéisme ; soit, qu'avec la philosophie moderne, l'on veuille reconnaître l'action de l'intelligence universelle, c'est-à-dire, l'inconscient qui aurait eu l'idée du monde comme forme de savoir et l'aurait transportée dans l'existence : ces systèmes n'expliquent point l'harmonie des forces. L'auteur n'a rien à dire contre ceux qui désirent voir dans ce monde l'effet du hasard, comme le dernier résultat de plusieurs essais.

Maintenant, pour arriver à la continuité du monde, doit-on croire à une causalité absolue, mécanique, qui suffirait pour chaque circonstance, comme les adversaires de la téléologie; ou bien, avec Hartmann, croire que l'inconscient se soit associé cette causalité de la continuité du monde, dès que l'idée en a été mûre? Les religions se rallient à cette explication, ce qui en somme équivaudrait à poser l'insuffisance des causes mécaniques pour bien des phénomènes naturels. Darwin reconnaît lui-même qu'il y a des choses dans ce monde qui ne se déduisent pas tout entières de leurs causes. La difficulté existe dans le nombre énorme de faits que nous avons à examiner et le peu de connaissance que nous possédons de ce qui est sous nos yeux. Kirchmann rejette finalement la téléologie comme purement hypothétique, pour admettre l'opération de causes mécaniques agissant spontanément.

Psychologie [1]. — La psychologie est l'art de se rendre compte des perceptions intérieures de l'esprit. Les sens ne peuvent nous informer de

1. *Katechismus der Philosophie*, p. 130, 141.

l'existence de l'âme. Celle-ci ressent des sentiments et des désirs. Toute étude psychique commence pour l'homme par celle de son âme personnelle. Or les passions se reflétant dans la physionomie, se traduisant par des gestes, surtout chez ceux qui n'ont pas la force de les contrôler, deviennent la clef des âmes d'autrui. Car souvent chez l'observateur, les passions se suivent rapidement et s'entrechoquent, ce qui rend vague toute observation. Mais examinons un peu la grosse question du moi sur lequel repose la personnalité.

Tous les *moi* sont égaux : les différences ne viennent que dans des circonstances spéciales qui s'y ajoutent. Kirchmann s'insurge contre toute théorie substantialiste en disant que l'âme n'est qu'une forme de la pensée ; que la simplicité n'existe que dans le moi ; que dans l'âme subsistent différents états simultanées qui paraissent et disparaissent en même temps ; que ceux-ci sont reliés à une unité ; mais que unité et simplicité sont différentes. C'est bien le *moi* qui donne au contenu varié de l'âme l'unité.

La distinction entre le corps et l'âme qui se rattache à cette question a été débattue par toutes les écoles, et a donné lieu à deux opinions opposées : savoir le dualisme et le monisme.

Le matérialisme moderne a voulu prouver l'identité des états spirituels avec les modifications qu'éprouvent le cerveau et la moelle épinière; mais il confond l'identité avec la causalité. Or le dualisme ne nie point celle-ci ; et cette causalité admise exclut la thèse matérialiste.

Kirchmann, en somme, conclut au dualisme, sans nier la possibilité du système opposé, dont cependant les preuves nous font défaut.

Le réalisme paraît pencher à l'idée d'extinction simultanée du corps et de l'âme, vu l'impossibilité de prouver scientifiquement l'immortalité. Par conséquent, Kirchmann relègue dans le domaine de la pure fantaisie les manifestations « spiritualistes ».

Philosophie des actions humaines[1]. — Les sentiments de plaisir ou de douleur agissent sur l'âme et le corps, et éveillent l'idée de satisfaire l'un, ou de diminuer l'autre. — Le but que se proposaient les philosophes grecs, *le plus grand bien*, qui se rattachait à la fois aux sentiments de plaisir et à l'idéal de la morale, n'était point pratique. Kant a bien fait de les séparer. La morale doit restreindre le rôle du plaisir. Or, chez les hommes, il y a une tendance à vouloir produire le plus possible avec le moins de dépense possible. Il en résulte la répartition du travail selon les aptitudes. C'est ce fait qui est l'objet de l'économie politique. C'est sur elle que repose le bonheur matériel de toute nation. Mais c'est la morale qui doit guider cette science aussi bien que l'activité scientifique de l'homme en général.

Les sentiments d'estime sont des sentiments moraux qui naissent à la vue d'un phénomène naturel, qui témoigne d'une force tellement

1. *Katechismus der Philosophie*, p. 141, 195.

grande que le moi s'oublie. Kant veut qu'ils aient leur origine dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la pensée.

Mais la morale, selon Kirchmann, n'a donc rien à faire avec l'intelligence; elle résulte de l'autorité.

Elle part d'une force illimitée et ne reconnaît point de principe de fait pour son contenu. Je traduis quelques passages qui nous éclaireront sur la portée et les conséquences d'un tel principe : « Comme les « autorités elles-mêmes sont des hommes ou bien Dieu qui ne peut « être représenté que selon les notions et les sentiments humains, il « s'ensuit que pour les autorités elles-mêmes, il n'y a pas de morale; « donc, ce n'est que leur bon plaisir qui est l'appui du contenu de « leurs lois, qui deviennent ensuite le contenu de la morale pour les « individus. Dès lors, il est clair que la politique des peuples, des « princes, des pontifes, comme représentants de Dieu, n'a jamais été « dictée par les règles de la morale et que toute histoire qui les mesure « d'après cette base n'en fait qu'une appréciation mesquine. Par con« séquent, ni la guerre, ni la révolution sont justes ou injustes, puisque « cette notion n'existe pas pour l'autorité. Par conséquent, ni peuple, ni « prince ne peuvent assumer de responsabilité : ils sont souverains et « irresponsables. » (P. 165.)

C'est le matérialisme pur qui résulte d'une pareille doctrine et le triomphe de la force brutale devient la source de toute morale.

Une fois que l'homme est pénétré de l'autorité des sentiments moraux, il y obéit aveuglément. Kant appelle cet état autonomie de l'intelligence; Hégel l'appelle identité de la volonté morale avec la volonté substantielle et universelle. Mais la conscience n'est qu'un autre mot pour désigner l'estime; par conséquent, l'homme agira bien ou mal selon son éducation.

Les systèmes qui fondent la morale sur l'intelligence n'expliquent pas l'existence du mal, et la religion y est également embarrassée. D'après ce qui précède, il n'est pas étonnant que le réalisme s'en tienne au triomphe du sentiment le plus fort. D'autres philosophes ont soutenu la liberté de la volonté en morale; d'autres encore veulent qu'elle agisse d'après certaines règles comme les phénomènes naturels ; le réalisme résout cette difficulté au moyen de la régularité des lois de la nature. Mais on a confondu la nécessité avec elle, et à tort, car la régularité laisse indépendants les sentiments qui sont les motifs d'action.

Avec les systèmes qui font remonter la morale à l'intelligence, nous arrivons à un rigorisme insupportable, dit Kirchmann. Les stoïciens ont établi l'identité du bonheur et de la morale. Kant a insisté sur l'existence d'un Dieu qui récompense dans une vie future. Mais le réalisme n'admet cette notion qu'à titre de croyance; selon lui, l'homme moral ne saurait être le plus heureux, mais le plus patient dans les malheurs.

Avec le développement du monde, la morale et le droit se sont

séparés. Le réalisme cependant envisage ce dernier comme une division de la morale. Dès lors, le droit comme la morale n'est point immuable, mais c'est une notion qui change selon l'état social des peuples, et qui a son origine dans cet état lui-même. Kirchmann distingue le droit particulier et le droit public. Le droit particulier regarde la propriété, les contrats et la famille qui ont été définis de différentes manières par les philosophes. Le réalisme n'y voit que les notions flottantes et même contradictoires qui ont prévalu à l'égard de ce droit et s'arrête à constater le dernier développement social qui les concerne.

Le droit public est du domaine de l'autorité. Or celle-ci, d'après le réalisme, est au-dessus de la morale et est aussi la source du droit. L'autorité comprend l'État, l'Église et les rapports internationaux. A l'égard des différents systèmes de gouvernement on a souvent posé cette question : quel est le meilleur? Nous ne devons point nous étonner, d'après les aveux du réalisme, qu'il dédaigne cette question, et qu'il réponde que ce qui existe, quel qu'il soit, est le meilleur, et le mieux approprié au peuple qui y est soumis. Par conséquent, l'auteur ne condamne ni les coups d'État, ni les révolutions. Le principe qui triomphe a raison. — Poussant ces théories plus loin, il nie la possibilité d'en finir avec les guerres, ou de faire accepter l'arbitrage, à moins qu'il ne s'agisse de questions peu importantes.

La science a codifié les lois. Il y a même des législateurs qui se sont opposés à ce qu'on les critique. Mais tout jugement est sujet à des erreurs qui troublent la vie morale. Quand cet état de choses a été insupportable, on y a remédié en modifiant les lois.

Nous avons vu que le réalisme constate seulement ce qui existe en fait de morale et en fait de droit. Il n'est pas étonnant qu'il rejette dédaigneusement toute idée de progrès moral, malgré tout ce qui a été écrit pour soutenir le contraire. Il s'appuie sur la morale qui a prévalu chez les Grecs, les Romains et d'autres peuples, pour démontrer qu'il n'y a pas d'idéal immuable, mais que l'histoire nous montre une variété de mœurs résultant de l'autorité prépondérante.

L'Esthétique [1]. — L'homme a créé un monde idéal de beauté où il se réfugie contre les misères de la vie. Ce sentiment s'appuie sur la représentation d'objets réels. Le réalisme y voit le portrait idéalisé de la réalité qui existe dans l'âme.

Kirchmann expose en détail ce que c'est que la beauté et donne beaucoup de subdivisions du beau, mais nous trouvons qu'elles se rattachent toutes à deux : *le beau naturel* et *le beau artificiel*, soit qu'on les appelle sublime, beau simple, symbolique, classique et romantique. — Tout réaliste qu'est Kirchmann, il se trouve forcé d'admettre que la réalité prosaïque, telle que les soucis, la fatigue, la dévotion, peu-

1. *Katechismus der Philosophie*, p. 175, 225.

vent nous rendre insensibles à la beauté naturelle ou artificielle. Il ne peut pas expliquer non plus ce qui évoque chez l'artiste la conception du beau, ni donner d'autre cause à l'admiration qu'un état vague qui équivaut à l'inconscient de Hartmann. Tous les arts s'harmonisent en amoindrissant leur domaine spécial, et c'est ainsi que les vers s'allient à la musique, la peinture à l'architecture. En partant de l'architecture, Kirchmann énonce une idée à noter, c'est que l'architecture moderne est plus spiritualiste que l'ancienne, et qu'ainsi l'homme qui est imbu d'idées classiques ou anciennes, ne peut comprendre les formes modernes. Soutiendra-t-on pourtant que l'architecture de nos grandes rues modernes est plus spiritualiste que celle des temples grecs? Nous croyons que l'utilité y a bien plus à faire que la beauté spiritualiste. Avec le progrès de notre siècle, fécond en belles inventions pratiques, l'imagination, source du spiritualisme, perd peu à peu sa force chez la plupart des hommes.

Philosophie religieuse[1]. — La religion est un monde idéal que l'homme a créé. C'est l'imagination seule qui peut l'expliquer.

L'idéalisme veut réconcilier la philosophie et la religion. Le réalisme se borne à constater l'existence d'un système qu'il ne peut ni défendre, ni attaquer. Il ne nie pas un monde futur, il ne l'affirme pas non plus. La religion est un objet de connaissance : mais celle-ci n'en est pas la source. — Le réalisme considère les résultats de la religion, notamment la foi qui paraît partir d'un grand respect pour une haute autorité, et l'organisation sociale qui embrasse la vie des différents peuples, tout en restant neutre.

Les religions primitives ont eu leur origine dans la crainte des forces naturelles qui demeuraient incomprises des sauvages. Ce sont elles qu'ils honoraient comme leurs dieux. Il naquit ainsi un culte et un sacerdoce pour le diriger. Peu à peu, se forma l'idée d'un monde futur avec récompenses et peines suivant les actions. Et comme les dieux s'effaçaient de plus en plus derrière l'action de la nature, on vint à l'idée d'un dieu unique. Cette croyance a été greffée sur l'ancienne par des hommes intelligents qui ont reçu différents titres religieux qui les rapprochaient de la divinité. De la religion est née la morale et, par conséquent, l'état social.

Mais dans cette œuvre de la fantaisie humaine, il y a des germes de décadence et de corruption. Ainsi, il y a eu toujours dans l'Église un parti spiritualiste qui aboutit à une réforme, au succès de laquelle a contribué beaucoup la rivalité des princes avec les pontifes. La science y coopéra aussi et déclara une guerre implacable au dogmatisme religieux. Cette lutte dure toujours, sauf quelques répits, et les deux combattants espèrent toujours la victoire. Il en est sorti aux derniers siècles le surnaturalisme, le socinianisme, l'arminianisme, auxquels

1. *Katechismus der Philosophie*, p. 225, 247.

succéda le déisme en Angleterre et le rationalisme en Allemagne. Plus tard naquit la religion du sentiment de Schleiermacher, le panthéisme de Schelling, le pessimisme de Schopenhauer; enfin, le matérialisme, la libre pensée absolue, l'athéisme. Il se produisit aussi l'indifférence à toute pratique religieuse qui gagna bientôt toutes les classes. L'Église grecque et, par contre, l'Islamisme sont restés en dehors de ce mouvement, résultat de leur isolement du courant scientifique.

A cet égard, l'auteur paraît ignorer que l'Église Gréco-Russe est travaillée par des sectes de toutes espèces, notamment par les Nihilistes.

Kirchmann pose en terminant la question à laquelle tant de personnes ont répondu si différemment. — La religion disparaîtra-t-elle? Par quoi la remplacer? Il résout négativement la première question. Cette lutte, dont nous venons de parler, durera toujours avec les mêmes péripéties, sans triomphe définitif d'un côté ni de l'autre. En effet, en sa qualité de réaliste, jusqu'à ce qu'une religion ait disparu, il n'a pas de raison de conclure à la probabilité de cet événement.

Il répond à la seconde en niant la possibilité d'établir la philosophie sur les ruines de la religion, à cause des incertitudes, des contradictions des systèmes; et il termine en énumérant les avantages de la religion qui influe sur le cœur, sur les actions des hommes et répond à des questions non résolues par la philosophie. Enfin, il entre dans des appréciations politico-sociales qui paraissent motiver son opinion sur la nécessité d'une Église.

J. W. Hay.

Ch. Secrétan : Discours laïques. Paris, 1877. 1 vol. in-8. Sandoz et Fischbacher.

M. Ch. Secrétan est, sans contredit, un des métaphysiciens les plus éminents de notre siècle. Pourtant, malgré des mérites supérieurs qui le recommandaient à l'attention de tous les philosophes, il a été plus de vingt-cinq ans à parvenir, en France, à la notoriété qui lui était due dès ses premiers ouvrages. Le public français était mal préparé à recevoir sa *Philosophie de la liberté*, quand elle parut; aussi passa-t-elle presque inaperçue et fallut-il la réaction de ces dernières années et un heureux hasard, pour amener à vivre tout bas avec elle quelques-uns de nos jeunes philosophes, qui trouvèrent plus d'un mécompte à la fin d'un système dont les débuts avaient pu leur paraître le dernier mot de la sagesse.

M. Ch. Secrétan procède de Kant. Il accepte les enseignements de la *Critique de la Raison pure*. La détermination de l'absolu n'est pas affaire de science; celle-ci est à tout jamais confinée, par essence, dans l'ordre relatif des phénomènes; ce qui est au delà lui échappe. Pour

prouver et peindre cette impuissance incurable de la raison à tout expliquer, M. Secrétan a tout à la fois la rigueur de Kant et l'éloquence de Pascal. — Mais, si l'entendement a des limites qu'il ne saurait franchir, sans s'anéantir lui-même par la contradiction, l'entendement n'est pas l'homme tout entier. En nous, la conscience parle un langage clair et précis, et si, dans l'ordre de la science, l'autorité de l'entendement est infaillible, hors de la science, celle de la conscience ne l'est pas moins. C'est donc le commandement de la conscience, l'impératif catégorique, qu'il faut prendre pour point de départ de la spéculation métaphysique, et nous avons à procéder ainsi, non pas seulement un intérêt spéculatif, mais le plus élevé des intérêts moraux : le commandement de la conscience demeure incompréhensible tant qu'on ignore l'existence et la nature du législateur dont il émane. Par ces vues, M. Ch. Secrétan inaugurait, il y a longtemps déjà, cette métaphysique morale qui tend chaque jour davantage à se substituer à la métaphysique intellectualiste.

Nous ne pouvons, à propos des *Discours laïques*, qui, bien que parus beaucoup plus tard, en l'année 1877, sont cependant les prolégomènes de la *Philosophie de la liberté*, esquisser le plan de cette philosophie. Marquons-en pourtant les traits principaux, ce qu'il faut pour en faire voir l'originalité : L'homme se sent obligé ; — cette obligation est la preuve de la liberté ; — une liberté ne peut être obligée que par un être supérieur ; — cet être ne peut être que libre ; — la liberté absolue est son essence ; — *je suis ce que je veux*, est sa formule. Telle est la limite infranchissable de toute pensée. Cette notion d'une liberté absolue paraît inintelligible. Il doit en être ainsi. Si la pensée, qui porte partout la nécessité avec elle, y pénétrait, elle y introduirait sa logique et ses exigences. Alors comment s'expliquerait l'existence de la liberté humaine et de l'obligation ? La philosophie de la liberté, pour sauver la liberté, aboutit donc à un premier principe duquel on ne peut rien déduire. La métaphysique nous conduit donc à une impasse. Mais le fait de notre existence nous apprend que l'absolue liberté a voulu, qu'elle s'est déterminée.

Nous sommes, et nous sommes libres. Partant de là, nous devons concevoir une production du monde qui rende la liberté possible. La création seule donne la clef du mystère. La création est en effet une production bénévole et gratuite qui n'est en rien imposée à l'être producteur et qui ne peut aboutir qu'au bien de l'être produit. Or quel autre mode de causalité est compatible avec la liberté absolue ? Et quel bien plus grand que la liberté peut-on imaginer dans l'effet de l'acte créateur ? Le motif de la création est donc l'amour, l'amour pur de tout égoïsme, qui veut uniquement le bien de l'être aimé. L'homme est par suite une créature voulue par amour, c'est-à-dire voulue avec tout le bien compatible avec son essence.

Mais, en fait, cette liberté humaine qui semble inaliénable, puisqu'elle est la conséquence d'un décret divin, absolu comme tout ce qui

sort de l'absolu, est le plus souvent aliénée. Sans parler du mal voulu par l'homme, que d'influences mauvaises s'emparent de lui et le maîtrisent, avant que son libre vouloir ait pu prendre la conscience et la direction de lui-même ! Combien de destinées sont manquées pour avoir subi, avant de pouvoir s'en rendre compte et réagir, une pernicieuse contagion ! En droit, le bien de l'homme est voulu par Dieu d'une manière immuable ; en fait, le mal est le plus souvent le lot de l'homme, grave et terrible problème, qu'esquivent la plupart des philosophies ou dont elles ne donnent que des solutions insuffisantes, et que M. Secrétan pose en termes saisissants, mais qu'il ne croit pas pouvoir résoudre avec les seules ressources de la philosophie.

« La raison nous enseigne, dit-il au premier de ses Discours laïques, *le Problème de la philosophie*, que l'ordre réel est un ordre absolu ; l'expérience ne nous fait connaître qu'un ordre partiel, qui très-souvent nous semble troublé. La raison nous dit que la perfection véritable, c'est la perfection morale, que toute réalité repose sur la perfection morale, que l'ordre moral est le fond même et la raison d'être de toute existence. L'expérience ne nous montre l'ordre moral réalisé nulle part. Ceux qui comptent sur la justice de leur cause pour en assurer le gain sont des niais; ceux qui prétendent faire prévaloir la justice ici-bas sont des don Quichotte, heureux quand on ne les prend pas pour des hypocrites et pour des fripons. Ce n'est pas à la vérité qu'appartient la force ici-bas, c'est à la dissimulation et au mensonge. Quel que soit l'enjeu : une fortune, un rameau d'oranger, le diadème, la demi-tasse, il n'importe ; celui qui laisse voir dans ses cartes perd la partie. L'opposition de la raison et de l'expérience est donc bien réelle. En poussant les notions rationnelles à leurs conséquences, en les rassemblant en un faisceau, comme la raison elle-même nous le commande, nous sommes conduits à des affirmations diamétralement contraires aux enseignements de cette expérience, qui réclame pourtant le concours des mêmes notions, de la même raison. »

Comment concilier ces choses, qui semblent inconciliables et qui ne peuvent cependant demeurer isolées, sans que la vie en soit profondément troublée ? « Pour mon compte, déclare M. Secrétan, je ne trouve aucun moyen de concilier les réalités du monde avec la suprême vérité de la perfection, sinon dans les idées que l'éducation religieuse nous a rendues familières : la personnalité de Dieu, la création, la liberté de la créature, l'altération de la créature, résultat d'un mauvais usage de sa liberté, la restauration de la créature par les compassions divines, qui constitue une création nouvelle et qui nous est attestée par le fait du progrès.... La conformité du christianisme aux besoins de notre raison est à mes yeux la preuve que le christianisme est vraiment d'origine divine, et la philosophie devient ainsi un commentaire de l'Evangile. »

Ainsi, pour M. Secrétan, la métaphysique est une libre apologie du christianisme. De là la fortune de son système auprès d'une fraction du

protestantisme orthodoxe, et aussi la froideur que lui ont témoignée ceux des penseurs pour qui les choses de la croyance ne doivent pas se mêler aux vérités démontrées.

Quoi qu'il en soit, l'alliance intime des croyances religieuses et des convictions philosophiques laisse intactes, en M. Secrétan, la largeur des idées, la vigueur et la pénétration de la dialectique. On s'en assurera à la lecture des discours intitulés : *la Thèse de l'empirisme, le Darwinisme, le Matérialisme , le Phénoménisme contemporain, l'Athéisme.* Ces fragments seront lus avec intérêt par les partisans et par les adversaires de la métaphysique. Nous ne pouvons les analyser ici. Ce sont des discussions pour défendre une doctrine qui se croit établie sur un terrain solide et de là repousse des assaillants divers. M. Secrétan s'attaque particulièrement aux doctrines qui nient la métaphysique — il y a vingt ans c'était le positivisme, aujourd'hui c'est le phénoménisme de l'école anglaise — et celles qui, à son sens, la dénaturent, en voulant, comme le matérialisme, chercher dans les objets de la science proprement dite les éléments d'une notion de l'absolu.

Le darwinisme, chose rare chez un métaphysicien, trouve à peu près grâce devant lui ; ce qu'il en rejette, ce sont les conséquences forcées qu'en tirent les enfants perdus d'une métaphysique surannée. A son avis, cette doctrine est une solution plausible, et même la seule plausible d'un problème purement scientifique, qui n'entame en rien les solutions métaphysiques. « Du moment, dit-il, où le problème posé consiste à se représenter le comment des origines, question téméraire, mais inévitable au point de vue des sciences naturelles, je ne puis me représenter l'apparition d'un être nouveau dans le cercle des anciens que suivant l'hypothèse du transformisme. Je suis loin, très-loin, d'affirmer que les choses se soient réellement passées de la sorte; mais cette représentation s'impose à moi quand je cherche à m'en former une, et je crois que le naturaliste est obligé de l'essayer, puisqu'il ne s'agit que d'un commencement relatif et d'un fait qu'il eût été possible d'observer. » Mais il se hâte d'ajouter pour éclaircir sa pensée : « La manière dont l'homme a fait son apparition sur le globe et les causes de cette apparition sont deux questions absolument différentes ; c'est un point sur lequel nous ne saurions trop insister. La solution donnée à la première de ces questions ne préjuge pas la seconde, qui doit être décidée par d'autres raisons. Que le premier homme ait été porté dans les flancs d'un autre mammifère, que l'humanité, pour mieux dire, se soit dégagée de l'animalité par des transitions imperceptibles, physiquement d'abord, puis moralement, ou que l'homme ait apparu soudain par un mouvement que nous sommes incapables de nous représenter, peu importe à la création. La création est un problème où les sciences naturelles n'atteignent point. » D'ailleurs la doctrine transformiste ne se prête-t-elle pas aux vues les plus chères à M. Secrétan ? Si l'humanité est déchue de sa dignité première par la faute du premier homme,

et si son histoire est celle de sa restauration lente et continue, pourquoi les mille phases de l'évolution des espèces ne seraient-elles pas les différents stades de cette restauration ?

Citons, en terminant, un fait rapporté par M. Secrétan et qui ne manquera pas d'intéresser ceux qui, même dans les ouvrages de spéculation pure, se plaisent à trouver quelque contribution à la science expérimentale. « Je rencontrai, dit-il, il y a vingt-cinq ou trente ans, sur les bords du lac de Genève, un médecin dont le caractère et la parfaite honorabilité me sont bien connus. Il me raconta, non sans quelque émotion, que, le matin même, il avait délivré une femme d'un enfant mâle auquel il avait amputé une queue. Cet organe était nourri, me dit-il, par une si forte artère, qu'il serait nécessairement devenu un membre fort volumineux. Le praticien ne me fit pas voir une rareté qu'il ne s'était probablement pas cru libre de conserver ; il refusa de citer aucun nom propre, dans la crainte du ridicule qui pourrait s'attacher pour l'homme fait à la notoriété d'une particularité si frappante. Je n'ai donc d'autre garant que ses récits, comme vous n'en avez d'autre que ma parole ; mais le fait est parfaitement certain pour moi. »

Z.

Guyau : La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris, Germer Baillière (fin) [1].

Dans son histoire de l'épicurisme moderne, M. Guyau nous fait suivre, à partir de Gassendi, qui restaure simplement la doctrine, les transformations successives qu'elle subit entre les mains de Hobbes, de La Rochefoucauld, de Spinoza, d'Helvétius et des principaux philosophes du XVIIIe siècle. Il nous la montre se corrigeant, se complétant et parfois se dépassant elle-même, et, dans tous ses développements, faisant effort pour rester fidèle à son principe et conserver son unité. Ici encore se retrouve ce même art d'exposition qui donne aux systèmes les plus connus et souvent les moins compris une physionomie vivante et nouvelle. On en verra des exemples dans les chapitres consacrés à Hobbes et surtout à La Rochefoucauld, dont l'auteur résume et systématise la doctrine avec une pénétration et une force peu communes. A ses yeux, La Rochefoucauld est le psychologue de l'utilitarisme moderne; Hobbes en est le sociologiste. Le philosophe anglais a transporté dans la science sociale la méthode des démonstrations géométriques. En faisant de l'état de guerre l'état primitif de l'humanité, il a pressenti la théorie darwinienne de « la lutte pour la vie »; il a repris et développé la théorie épicurienne du contrat social que Rousseau lui-même prendra plus tard pour fondement de tout son système. Seulement, la néces-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue philosophique*, p. 513.

sité d'un despotisme qu'il a déduite de ces principes ne semble pas à M. Guyau une conséquence nécessaire, et il loue Spinoza d'avoir sur ce point réformé l'utilitarisme dans un sens plus logique et plus libéral.

Il paraîtra peut-être étonnant que Spinoza soit mis au nombre des épicuriens. C'est que le spinozisme est, selon M. Guyau, plus vaste que les systèmes particuliers de l'épicurisme et du stoïcisme : c'est une immense synthèse qui les absorbe et les concilie tous deux dans son sein. « Ce panthéisme et spinozisme que je range sous Montaigne, disait Sainte-Beuve commentant Pascal, rejoint pourtant à certains égards le stoïcisme, qui commence la série opposée. Le cercle des systèmes est accompli. »

Telle est la thèse de M. Guyau dans son chapitre sur Spinoza. Hormis l'idée d'évolution ou de progrès, qui en est absente, l'*Éthique* lui paraît contenir toutes les idées fondamentales de l'utilitarisme contemporain, dominées et éclairées par les principes d'une métaphysique rationaliste. On sait en effet que le bien, pour Spinoza, c'est l'utile, mais que cela seul, selon lui, est utile à l'homme qui accroît sa puissance, sa science, son union avec ses semblables et avec la nature ou avec Dieu, c'est-à-dire au fond la sagesse et la vertu.

Comme Bentham et Stuart Mill, M. Guyau attribue une extrême importance à un penseur souvent dédaigné ou peu connu en France, Helvétius. Il fait ressortir le caractère paradoxal et pourtant logique de ses théories psychologiques et sociales, et il y voit la première ébauche de l'utilitarisme humanitaire qui devait se développer en morale et en politique non-seulement chez les penseurs français du XVIII[e] siècle, mais chez les philosophes anglais contemporains. Helvétius, en effet, qui applique à la législation les principes de l'épicurisme, marque le passage du point de vue de l'intérêt individuel à celui de l'intérêt social.

La conclusion générale de l'ouvrage, un peu sommaire peut-être, prépare l'appréciation de l'épicurisme en indiquant les progrès qu'il a accomplis ou essayés depuis Epicure jusqu'à nos jours. D'une part, le système est devenu plus cohérent et plus complet : ainsi il a renoncé, ce semble, pour toujours, à admettre la réalité du libre arbitre; il ne voit plus dans le plaisir l'effet du repos, mais l'effet de l'activité et du mouvement; il a développé de plus en plus en politique les thèses désormais populaires du contrat social et du progrès historique; enfin, il est demeuré fidèle à son hostilité contre les idées religieuses. D'autre part, il a fait des efforts souvent impuissants pour s'élever au-dessus du principe de l'égoïsme pur jusqu'à la conception du désintéressement véritable. L'école anglaise paraît surtout avoir compris l'insuffisance de l'égoïsme : a-t-elle pu la combler sans sortir des limites où la circonscrivent les principes généraux du système utilitaire? C'est une question à laquelle M. Guyau ne répond pas ou dont il réserve la réponse pour la seconde partie de son histoire de l'utilitarisme : *la Morale anglaise contemporaine.*

Un ouvrage qui réunit à un tel degré les qualités les plus diverses, à la fois savant, ingénieux et profond, ne méritait pas une moins longue analyse. Il fait honneur à la philosophie française contemporaine, et sa haute valeur ne sera pas sans doute moins appréciée à l'étranger que dans notre pays par tous ceux qui s'intéressent au progrès de la philosophie et de son histoire.

EMILE BOIRAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PHILOSOPHISCHE MONATSHEFTE

(Livraisons V, VI, VII, VIII, année 1878).

ARTICLES ORIGINAUX.

PLANCK : *La loi de causalité dans sa forme purement logique et dans sa forme réelle.*

L'auteur s'attache à renverser la distinction que Kant a établie avec tant d'insistance entre le principe d'identité et celui de causalité. Nous ne croyons pas qu'il y ait réussi dans ce court article. Pour juger sa thèse avec équité, il faudrait sans doute, comme il nous y invite, étudier la démonstration plus approfondie et plus étendue qu'il en a essayée dans un précédent ouvrage (*Logische Causalgesetz und natürliche Zweckthätigkeit; Zur Kritik aller kantischen und nachkantischen Begriffsverkehrung ;* Nordlingen, 1877).

L. WEIS : *Herder und die moderne Naturphilosophie,* à l'occasion du livre de von Bärenbach : *Herder als Vorgänger Darwin's und der moderne Naturphilosophie*, Berlin, Grieben, 1877.

Le livre de Bärenbach est une instructive compilation de textes, qu'il serait très-long d'aller chercher dans les œuvres de Herder. La conclusion de l'ouvrage n'a aucune prétention d'ailleurs à l'originalité. Weis prend occasion de ce travail pour bien marquer la différence, trop souvent méconnue, qui sépare Herder de Darwin et de Haeckel. Herder, comme Lessing, plaidait sans doute la cause de l'évolution, avec les arguments bien défectueux que la science de son temps mettait à sa disposition. Mais il cherchait en même temps à remonter au dernier principe des choses ; il spéculait volontiers sur l'essence de la force et de la matière.

On pourrait répondre à Weis que l'école de Haeckel n'est pas étrangère à ces préoccupations métaphysiques, quelle que soit la solution qu'elle adopte.

SCHAARSCHMIDT : *Die Philosophie des Bewusstseins von Pr. Michelis.*

Ce n'est pas, comme on serait tenté de le croire, la contre-partie du livre de Hartmann.

Malgré les nombreuses critiques qu'il dirige contre la philosophie de l'inconscient, Michelis considère la doctrine de Hartmann comme la

conséquence logique de l'évolution de la pensée allemande. Mais il proteste sans réserve contre la prétention de cette philosophie à supplanter le christianisme, et attend d'une analyse plus exacte des lois de la pensée et du langage la démonstration d'un spiritualisme ami de la religion.

SCHAARSCHMIDT : *Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus von Meinong* (Wien, 1877).

Meinong consacre son étude au problème des notions générales et abstraites. Il expose et critique les théories des divers philosophes sur cette question depuis Locke jusqu'à Stuart Mill, et insiste particulièrement sur Berkeley et surtout sur Hume.

FRIEDERICHS : *Philosophie und Theologie von Rabus* (Erlangen, Deschert, 1876).

Rabus veut déterminer les rapports de la philosophie et de la théologie. Comme Fichte le jeune, il prétend les réconcilier : on peut douter qu'il soit plus heureux que lui dans cette tentative.

VI[e] livraison.

BAUMANN : *Court exposé de la philosophie de Franz v. Baader.*

La philosophie de Baader, pour ceux qui ne la jugent que par une première lecture de ses œuvres ou par l'exposé qu'en font habituellement les historiens même les plus estimés, paraît bien justifier le reproche d'incohérence que lui adresse Zeller. Pourtant, si, au lieu de s'attacher, comme on le fait d'ordinaire, aux ouvrages principaux de ce philosophe, on ne dédaigne pas de s'arrêter à l'étude de ses petits écrits, de ceux qu'il écrivait pour répondre à des critiques et où les nécessités de la polémique lui imposaient l'heureuse nécessité de se borner à l'expression des principes essentiels de sa doctrine, on ne tarde pas à démêler les idées essentielles qui ont dominé sa pensée ; et il n'est plus besoin que d'un peu de réflexion pour découvrir le lien logique qui relie à ces principes du système les considérations multiples qui remplissent et obscurcissent, par leur multitude même, ses grands ouvrages.

C'est au *fermenta cognitionis* que Baumann s'est adressé de préférence pour reconstruire, dans son enchaînement logique, le système de Baader.

Le principe sur lequel repose toute la philosophie de Baader est la négation directe de la doctrine de Kant. L'homme n'est autonome ni pour la pensée, ni pour l'action. Il ne fait que se soumettre, que coopérer à l'action d'une puissance supérieure, à l'action divine. Dieu ne se démontre pas : il se fait directement sentir à la pensée et à la volonté par son action même. Ce Dieu est une personne morale, un législateur moral, puisqu'il se manifeste à notre volonté par la loi morale. Quelque étroite que soit l'union de la créature et du Créateur, elle ne laisse pas moins subsister leur distinction substantielle. Baader s'élève aussi

énergiquement contre le panthéisme des disciples de Kant que contre le subjectivisme du maître lui-même. L'homme n'est pas identique à Dieu; mais il doit tendre à lui ressembler de plus en plus. — La vie n'est dans la nature qu'une harmonie de forces : c'est dans la volonté que la vie et par suite la nature ont leur racine dernière, puisque toute force n'est que l'expression d'un vouloir. — Baader insiste beaucoup sur le problème de la création. Dieu a voulu, en créant l'homme, manifester et exercer sa puissance et sa perfection : il a fait l'homme aussi semblable à lui que possible : c'est l'homme qui a corrompu l'œuvre divine, a introduit et entretient, par sa faute et volontairement, dans son propre sein et au sein de la nature, l'imperfection et le mal actuels. Nous devons nous borner à cette rapide et très-insuffisante analyse de l'intéressante étude de Baumann.

Emil Arnoldt : *Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen von Hartmann und Lasker,* par Wilhelm Tobias. Berlin, Muller, 1875.

La savant commentateur de Kant fait un grand éloge du livre, trop peu apprécié, de Tobias. On peut trouver que la diversité des sujets traités nuit à l'unité de la composition; mais l'intérêt des questions, la clarté et l'élégance de l'exposition dans le détail rachètent largement ce défaut. Arnoldt se borne à exposer la polémique que Tobias engage contre Riemann et Helmholtz. C'est la partie la plus abstraite du livre; mais c'est aussi celle que pour un philosophe, surtout pour un disciple de Kant, il y a le plus de profit à consulter. Le premier chapitre de cette réfutation est consacré à établir la distinction des phénomènes physiques et des faits psychologiques, et l'impossibilité de rendre compte des seconds par les premiers. Arnoldt se rallie entièrement aux conclusions de Tobias. Le second chapitre examine et réfute, au profit de la conception kantienne, la théorie d'Erdmann et d'Helmholtz sur la possibilité d'un espace à plus de trois dimensions. Arnoldt croit que les critiques de Tobias auraient ici besoin d'être quelque peu modifiées et complétées : mais il s'en tient, comme lui, au principe de l'esthétique transcendantale. Dans le troisième chapitre, Tobias combat la doctrine d'Helmholtz sur les axiomes géométriques, et relève les erreurs qu'il a commises dans son interprétation de la théorie kantienne de l'expérience.

Theod. Lipps : *Denken und Wirklichkeit :* Essai d'un renouvellement de la philosophie critique, par A. Spir. 2 vol. 2e éd. Leipzig, Pindel, 1877.

Cette laborieuse tentative, malgré les ingénieuses considérations de détail qui se rencontrent dans les deux volumes de Spir, ne paraît pas au critique mériter d'être encouragée.

Schaarschmidt : *Histoire et critique des concepts les plus importants de l'époque actuelle,* par Eucken (Jena, Leipzig, Veit, 1878).

Livre excellent, où sont successivement passés en revue les concepts du subjectif et de l'objectif; de l'expérience; de l'*a priori* et de l'innéité;

de l'immanent; du monisme et du dualisme; de la loi de l'évolution; des diverses formes de causalité; du mécanicisme et de l'organisme; de la téléologie; de la culture; de l'individualité; de l'humanité; du réalisme et de l'idéalisme; de l'optimisme et du pessimisme. Eucken démontre ingénieusement que la philosophie actuelle n'est guère moins redevable à la scolastique qu'à l'antiquité, dans la formation de la plupart de ses concepts philosophiques.

Le point de vue auquel il se place pour juger les doctrines est celui d'un idéalisme leibnizien, corrigé sans doute et tempéré par la critique.

Böhm : *Les phénomènes du sommeil et du rêve dans l'âme humaine* (*Die Schlaf-und Traumzustände der menschlichen Seele*), par Heinrich Spitta. Tübingen 1878.

Sur le rêve (*Ueber den Traum*), opuscule par C. Binz. Bonn, 1878.

Le savant psychologue, dont nos lecteurs connaissent les intéressantes monographies sur la conscience et la mémoire, juge sévèrement la première de ces études. Il y relève de graves erreurs et n'y trouve aucune information originale.

Il loue, au contraire, sa courte, mais substantielle notice de Binz. Le professeur de Bonn considère le rêve comme « un phénomène physique et pathologique ». Ce qui justifie son opinion, c'est que l'opium, le hachish, l'éther, le chloroforme produisent des rêves ou des états analogues au rêve. Les pouvoirs intellectuels doivent être regardés comme localisés dans des parties distinctes du cerveau. Le fonctionnement des uns peut persister malgré l'arrêt des autres : cette réduction et ce trouble de l'activité psychique constituent pour la conscience l'état du rêve. Böhm adopte les vues de l'auteur et se rallie complètement à sa méthode. C'est à l'examen scrupuleux des faits, conclut-il, et non à des considérations métaphysiques, qu'il faut demander l'explication du rêve comme des autres phénomènes psychologiques.

VIIe livraison

Schaarschmidt : *Zur Widerlegung des subjectiven Idealismus* (Pour la réfutation de l'idéalisme subjectif).

Le sophiste Gorgias disait: « Rien n'existe; ou, si quelque chose existe, l'homme n'en peut rien savoir. » Sous une autre forme, Schopenhauer exprime une pensée semblable, en faisant du monde une pure représentation du sujet; et sa doctrine est regardée par bien des esprits comme le dernier mot de la philosophie kantienne. Ce n'est pas qu'il ait manqué de réfutations de l'idéalisme : mais leur insuccès a conduit beaucoup de philosophes à regarder l'idéalisme subjectif comme irréfutable, et à n'appuyer que sur l'instinct la croyance à la réalité extérieure. Mais rien n'est moins philosophique que cette solution. C'est continuer, comme dit Kant, « au grand scandale de la philosophie et du sens commun, à faire dériver d'une pure croyance l'existence hors de nous des choses qui fournissent pourtant tous les matériaux de la

connaissance au sens intime, et se déclarer impuissant à opposer la moindre preuve au sceptique, qui prétendrait contester la réalité des choses. » (*Critique de la raison pure.* Préface de la 2e édition.)

Comment donc démontrer la réalité extérieure? Comment la retrouver, en partant du doute méthodique, dont Descartes a fait le point de départ nécessaire de toute certitude? La solution de Descartes, on le sait, est loin d'être satisfaisante. On a cherché successivement à invoquer l'autorité du témoignage des sens, puis celle du raisonnement. Mais, comme l'a montré avec raison Lichtenberg, la sensation ne contient rien d'objectif. Tirer la réalité extérieure d'un raisonnement, c'est faire un cercle vicieux. Il faudrait que la réalité fût déjà contenue dans la majeure du raisonnement. Or c'est la légitimité d'une telle majeure qu'il s'agit d'établir. Faut-il donc répéter avec Lichtenberg : « Nous sommes et demeurons idéalistes, et nous ne pouvons absolument rien être autre chose. Tout ne nous est donné que par nos représentations. Croire que ces représentations et ces sensations sont causées par des objets extérieurs, c'est encore là une représentation. Il est absolument impossible de réfuter l'idéalisme, parce que nous serions toujours des idéalistes, lors même qu'il y aurait des objets hors de nous : car nous ne pouvons rien savoir de ces objets. Si nous croyons que les choses se produisent hors de nous sans notre intervention, les représentations de ces choses peuvent aussi se produire en nous sans que nous y soyons pour rien. »

Mais si un être qui n'aurait que la faculté de sentir et celle de raisonner nous paraît condamné à tenir le même langage que Lichtenberg, il n'en est pas de même d'un être doué de la puissance d'agir, doué de volonté. Et tel est le cas de l'homme.

On ne réussit à triompher de l'idéalisme qu'autant qu'on envisage l'homme dans l'exercice de sa liberté, qu'on analyse la conscience qu'il prend, par l'effort volontaire, de sa propre force et de la force qui s'oppose à la sienne, et par suite de l'existence d'un monde de réalités extérieures en conflit avec sa volonté.

On a objecté sans doute que l'effort se mesure aux sensations musculaires qui l'accompagnent, et qu'on revient ainsi à prêter à la sensation une valeur objective : mais, si l'effort provoqne la sensation, il ne doit pas être confondu avec elle, et l'effort n'est possible que par la résistance rencontrée et sentie.

GUSTAV KNAUER : *Kant's Begrundung der Ethik von Herm. Cohen* (Berlin, Dümmler, 1877).

L'éminent auteur de *Kant's Theorie der Erfahrung* (1871), qui a ouvert en quelque sorte la voie aux nombreux commentaires dont l'œuvre critique a été l'objet depuis dix-huit années, consacre son nouvel ouvrage à la philosophie morale de Kant. Mais il ne se borne pas au simple rôle d'interprète : il juge, il corrige, il complète, mais toujours dans l'esprit de la méthode et des principes du maître. Ne pousse-t-il pas pourtant trop loin la fidélité à la doctrine de Kant, lorsqu'il persiste à soutenir que

les trois idées transcendantales dérivant des trois formes du raisonnement, lorsqu'il regarde la représentation que nous avons du monde comme une idée, au sens kantien de ce terme? Sur l'âme, sur la finalité, il y aurait également des objections à lui présenter. Mais il n'y a qu'à louer dans ce qu'il dit de l'idée de la liberté et dans la manière dont il fonde l'éthique sur cette idée. Il démontre supérieurement « que la théorie de l'expérience, loin de supprimer la possibilité d'une critique, non-seulement en permet, mais en exige l'établissement. » Il n'est pas moins heureusement inspiré par Kant, lorsqu'il combat les systèmes qui prétendent fonder la morale sur la psychologie, comme font les Anglais. En résumé, ce nouveau travail de Cohn est une réponse décisive aux Kantiens de l'extrême gauche, aux disciples de Lange par exemple, qui veulent tirer de la doctrine critique la justification de leur scepticisme.

SCHUPPE : *Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung* (Essai de solution d'un problème de psychologie physiologique, par Ueberhorst; Göttingen, Vandenkoech und Ruprecht's Verlag, 1876).

Ueber Wahrnehmung, par Heinrich von Stein. Berlin, C. Duncker, 1877.

Schuppe, malgré d'importantes réserves, fait l'éloge du premiur de ces ouvrages. La science du physiologiste n'y fait aucun tort à la finesse du psychologue et au sens critique du philosophe.

L'étude de Stein touche, malgré sa brièveté, à tant de questions diverses et étrangères au sujet annoncé par le titre, elle est si mal composée et si obscurément écrite, qu'il est à peu près impossible d'en faire l'analyse.

NEUHAUSER : *La doctrine d'Aristote sur le sens externe et sur le sens interne de Baeumker.* Leipzig, 1877.

Estimable travail, que consulteront avec fruit tous ceux qui s'intéressent à la psychologie péripatéticienne.

VIIIe et IXe livraisons.

EUCKEN : *Nicolas de Cusa.*

Dans cette savante et très-intéressante notice, les rapports de la philosophie du cardinal de Cusa avec celle de Leibniz sont mis en pleine lumière. Cusa a sans doute bien des traits communs avec Spinoza. Il doit trop aux néoplatoniciens pour qu'il en soit autrement. L'immanence divine, l'harmonie universelle, le prix infini de l'individu, l'évolution progressive des choses, la résolution de toute réalité en forces intellectuelles : tels sont les principes qui dominent la philosophie de Cusa.

J. H. WITTE : *Die Lehre vom subjectiven Antheile des Geistes an allem Erkennen und der Apriorismus.*

Savants et philosophes se disent, à l'envi, kantiens, et croient tous également plaider la cause du subjectivisme critique, parce qu'ils s'accordent à reconnaître, à étendre même la part du sujet dans la connaissance des choses extérieures. Mais le sujet est un terme vague, qui

se prend dans des sens bien différents. C'est surtout de l'organisme physique de l'homme que Wundt et Helmholtz s'appliquent à déterminer le rôle dans la formation des sensations et des perceptions. Lange veut faire la part à l'organisation psychique autant que physique du sujet. Il ne faut donc pas croire que, en parlant de la spontanéité déployée par le sujet dans l'acte de la connaissance, ces divers auteurs soient d'accord entre eux. Ils ne le sont pas davantage avec Kant, qui attribue au sujet une activité rationnelle, dont le subjectivisme purement empirique de ses prétendus disciples est la négation directe.

F. Jodl : *Pensées sur la science sociale de l'avenir*, par P. Lilienfeld. Mitau, Behre's Verlag, 1873-1877.

Cet ouvrage se divise en trois parties. La première traite de la société humaine, envisagée comme un organisme réel ; la seconde expose les lois sociales ; la troisième porte le titre de psychophysique sociale.

La révolution darwinienne s'étend à toutes les branches du savoir. Du Prel a essayé l'application des principes de l'évolution à l'astronomie ; Schleicher, à la science du langage ; Carneri, à l'éthique et à la psychologie ; Tylor, Lubbock, Caspari, à l'histoire primitive de l'humanité ; Hellwald, à l'histoire générale de la culture. Lilienfeld, à son tour, tente d'introduire la théorie nouvelle dans la science sociale ; il s'inspire de Spencer et de Haeckel. L'idée dominante du livre se trouve dans ces lignes : « La société humaine est une association de cellules nerveuses, tout comme le système nerveux du corps humain. Mais les cellules nerveuses qui composent la société sont des individus complets, et par suite elles sont d'une constitution plus riche, d'un développement plus élevé. La différence réside uniquement, d'ailleurs, dans le degré supérieur de finalité, d'intelligence, de liberté. La société est un organisme, comme tout corps animal ; mais elle ne possède que des cellules nerveuses et n'a d'autres tissus que des tissus nerveux. » Toutes les grandes lois que la science nouvelle a découvertes dans la nature reçoivent leur application dans la société : ainsi la loi de la conservation de la force, celle de la réduction de tout changement au mouvement. Toutes les fonctions de la vie se retrouvent en elle : l'accroissement, la génération, la croissance, la floraison, la maladie, la mort, la renaissance.

On retrouve les idées du livre de Lilienfeld, bien qu'avec plus de réserve critique, dans le grand ouvrage de Fr. Schäffle : *Bau und Leben des socialen Körpers*, 1er vol., 1875 ; 2e vol., 1878. On pourrait dire que Lilienfeld a ouvert la voie, mais que Schäffle, le premier, l'a parcourue dans toute son étendue.

Nous trouvons dans cette même livraison une étude développée et intéressante de Schaarschmidt sur *Le pessimisme*, par James Sully. Nos lecteurs connaissent cet ouvrage : nous n'avons pas à y revenir.

Une série de courtes notices sur divers ouvrages parus en 1878 occupe la fin du numéro. Nous attendrons des critiques plus étendues pour parler de ces nouveaux livres.

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK.

2e livraison du 73e volume.

GLOGAU : *Exposé et critique du principe fondamental de la métaphysique cartésienne.*

Étude approfondie, intéressante, qui ne nous apprend rien de nouveau, mais qui a le mérite de rappeler l'attention sur le *Discours de la méthode* et les *Méditations.*

DREHER : *Pour l'intelligence des perceptions sensibles.*

L'auteur continue, dans ce très-court article, ses instructives recherches sur le phénomène si complexe de la perception. Il analyse l'influence des jugements inconscients de l'esprit sur les illusions auxquelles nous sommes exposés dans la perception sensible des mouvements.

FRANZ HOFFMANN : *Die sittliche Weltordnung,* par Moriz Carrière.

Longue et un peu confuse analyse du panthéisme moral de Carrière.

KROHN : *Religion und Science in their relation to Philosophy,* by SHIELDS. New-York, 1875.

The religions Feeling, by NEWMAN SMYTH. *Id.,* 1877.

Religion und Christenthum, von KREYENBUHL. Luzern, 1877.

Les deux premiers écrits témoignent de l'intérêt avec lequel les penseurs américains suivent les luttes de la philosophie européenne, et de la tendance à une sorte d'idéalisme moral qui domine chez un grand nombre d'entre eux. Il s'agit pour eux de chercher dans une philosophie supérieure les moyens de réconcilier la science et la religion.

L'ouvrage de Kreyenbühl est écrit sous l'inspiration de Shleiermacher, et poursuit, comme les précédents, l'alliance de la science et de la foi.

ZEITSCHRIFT FÜR VÖLKERPSYCHOLOGIE UND SPRACHWISSENSCHAFT.

10e volume, 2e et 3e livraisons.

Ces livraisons ne contienent, en fait d'études philosophiques, que des études sur deux ouvrages dont nous avons déjà eu l'occasion de parler ici : *Les troubles du langage,* par Kussmaul ; *Les axiomes de la géométrie,* par Benno Erdmann.

CORRESPONDANCE

Spalato (Dalmatie), 24 Octobre 1878.

Monsieur le Directeur,

J'ai eu le plaisir de trouver dans la Revue philosophique du mois d'août une mention de deux de mes dissertations publiées dans la « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik ».

Cette mention ne m'est pas favorable, mais l'aimable franchise de M. le référant ne cache pas la circonstance de ne m'avoir pas compris ; et par conséquent il n'y a pas de merveille que son exposé contienne une grosse erreur, dont la rectification est due à vos lecteurs qui ne devraient pas être laissés sous une fausse impression en regard d'un nouveau système de philosophie qui ne saurait être ignoré justement, parce qu'il est très « quintessencié ».

Ainsi je vous prie d'insérer dans votre Revue la note ci-jointe.

Veuillez agréer les hommages de votre très-humble serviteur,

THÉODORE DE VARNBULER.

NOTE

Théodore de Varnbüler déclare que, dans la Revue des Périodiques étrangers du numéro 8 de cette année, sous le titre « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, » on le fait injustement dire : « L'être pur, c'est l'*identité* de la pluralité et de l'unité. » Ce serait un non-sens. Il dit : « L'être pur, c'est la *synthèse* de la pluralité et de l'unité. » — Or il est bien facile de comprendre l'immense différence entre l'un et l'autre. L'identité ferait disparaître la pluralité dans l'unité, tandis que la synthèse suppose que ce sont deux éléments divers qui, en se composant, en constituent un troisième ; et l'être pur c'est ce troisième.

Par suite de cette erreur les lignes de la page 211 du susdit numéro changent essentiellement de sens ; et ses suprêmes conclusions, Varnbüler ne les donne pas comme une solution mais comme une position du problème ; et sans doute le problème de la réalisation parfaite de la synthèse de l'unité et de la pluralité, c'est vraiment la quintessence de tous les problèmes.

Ensuite Varnbüler fait observer que le titre allemand. « Exacte Grundlegung » n'est pas bien traduit par « Démonstration rigoureuse » ; parce que l'allemand veut dire : « Position exacte des fondements ». Il ne veut pas « démontrer la philosophie absolue, parce que cela n'aurait pas de sens, mais il veut en poser les fondements exacts, c'est-à-dire mathématiquement précisés. Et c'est ce qu'il croit avoir fait.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

FOUILLÉE (A.). *L'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France.* In-18. Paris, Hachette et Cie.

MARTIN (Méliton). *Le travail humain : son analyse, ses lois, son évolution.* In-18. Paris, Guillaumin.

E. CARO. *Le Pessimisme au* XIXe *siècle : Leopardi, Schopenhauer, Hartmann.* In-18. Paris, Hachette et Cie.

Lecciones Sumarias de psicologia, par F. GINER, E. SOLER y A. CALDERON. 2e édition, in-18. Madrid. Alaria.

F. VON. BÄRENBACH. *Prolegomena zu einer anthropologischen philosophie.* Leipzig. Barth, in-8°.

BAIENS. *Novum Organum*, edited with introduction, notes, etc., by Th. FOWLER. Oxford, at the Clarendon Press. London. Macmillan. In-8°.

FROSCHAMMER. *Monaden und Weltphantasie.* München, Ackermann. 1879, in-8°.

EUCKEN (Rudolf). *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt.* Leipzig, Weit et Cie. 1879, in-8°.

LOMBROSO (Cesare). *Studii di un alienista, seguite dall' osservazioni psichiatrico-meteorologische del* TAMBURINI *o d'alle note del prof.* MARINELLI. In-8°. Milano, Dumolard (*Biblioteca scientifica internazionale*).

Vient de paraître : *La Philosophie*, par André LEFÈVRE, un volume in-18 de 612 pages, faisant partie de la *Bibliothèque des sciences contemporaines* publiée par C. Reinwald et Cie, 15, rue des Saints-Pères. Dans cet ouvrage se trouvent réunies : 1° une histoire des idées philosophiques depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque immédiatement contemporaine; 2° une esquisse de la philosophie expérimentale. Le but de l'auteur a été de préparer les gens du monde à la lecture et à l'intelligence des grands travaux modernes que recommandent les noms de Bain, de Spencer, de Dühring, etc.

Notre collaborateur, M. Marion, vient de recueillir les excellents articles qu'il a publiés ici même sur Locke et d'en former un volume in-18 qui paraît sous ce titre : *Locke, sa Vie et son œuvre, d'après des documents nouveaux* (Bibl. de philosophie contemporaine). Cette publication n'est d'ailleurs pas une reproduction pure et simple du travail contenu dans la *Revue philosophique*. Elle contient des additions importantes que nous devons signaler.

L'ouvrage se compose de deux parties, répondant anx deux articles qui ont paru dans ce Recueil. La première, intitulée *Vie de Locke*, contient la traduction littérale de plusieurs pièces intéressantes, auxquelles M. Marion n'avait pu que faire allusion dans son premier article. Nous signalerous particulièrement une curieuse correspondance entre Locke et Newton, de nombreux extraits du *Journal* de Locke durant son séjour en France, des lettres écrites de Paris, une belle profession

de foi religieuse, plus quantité de notes et de fragments. Nous aurons désormais du philosophe anglais une biographie complète et vivante.

La deuxième partie a pour titre : *L'Œuvre de Locke ;* elle a été accrue de développements nouveaux et de textes importants, empruntés surtout aux menus ouvrages de Locke, récemment retrouvés et publiés en Angleterre et encore inconnus chez nous. Nous remarquons principalement à ce point de vue une longue et chaleureuse apologie de la *Méthode expérimentale* (ch. V), que M. Marion appelle le *Discours de la méthode* de Locke, pour en bien marquer l'opposition avec la méthode de Descartes. Les citations inédites sont également en grand nombre dans les chapitres VIII et IX sur la *Théorie politique de Locke* comparée à celle de Hobbes et de Rousseau, et dans le chapitre X sur sa *Théorie morale.* Enfin les rapports qui n'avaient pu être indiqués entre la philosophie de l'*Essai* et les diverses écoles modernes sont l'objet d'une étude rapide, mais précise, qui fait la conclusion de l'ouvrage.

Le volume se termine par un tableau chronologique de tous les écrits de Locke actuellement connus. L'auteur, non content d'avoir dans son *Introduction* donné le plus grand soin à la bibliographie de son sujet, a voulu encore qu'on pût juger, par un seul regard, de la nature et de l'importance des documents trouvés à différentes reprises depuis cinquante ans et non encore mis à profit par nos historiens de la philosophie. Il a eu soin d'indiquer parmi les écrits nouvellement publiés ceux qui sont de quelque haleine et mériteraient d'être traduits, et, parmi les écrits connus d'ancienne date, ceux qui figurent ou non dans les éditions françaises.

ERRATA DU TOME VI.

P. 26, lig. 36. Il est dit que les deux fractious 6/10 et 52/100 diffèrent autant l'une de l'autre que 1/2. C'est une erreur matérielle qui n'affecte en rien la valeur du raisonnement.

P. 100, lig. 4. Supprimez *de.*

P. 100, lig. 11. Au lieu de *Bressot,* lisez *Brissot.*

P. 100, lig. 25. Au lieu de *des,* lisez *les.*

P. 522. A la fin de l'article, mettre *à suivre.*

P. 542, lig. 7 (en remontant). Mettez un point et virgule après *séminaire,* et une virgule après *au contraire.*

(Pour les errata de l'article Wundt, voir ci-dessus, p. 552.)

Le Propriétaire-gérant,

GERMER BAILLIÈRE.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VI

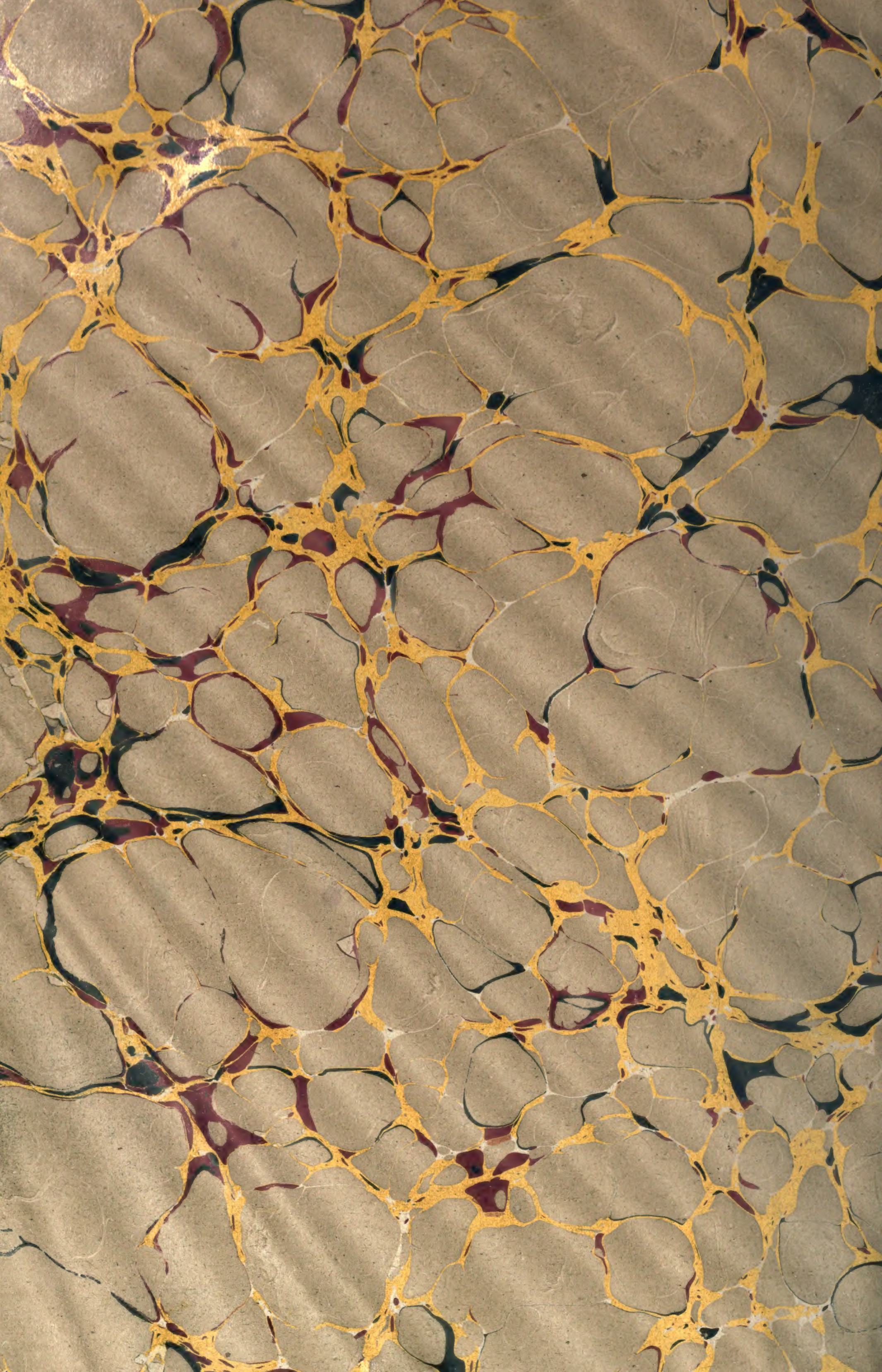
ARTICLES ORIGINAUX

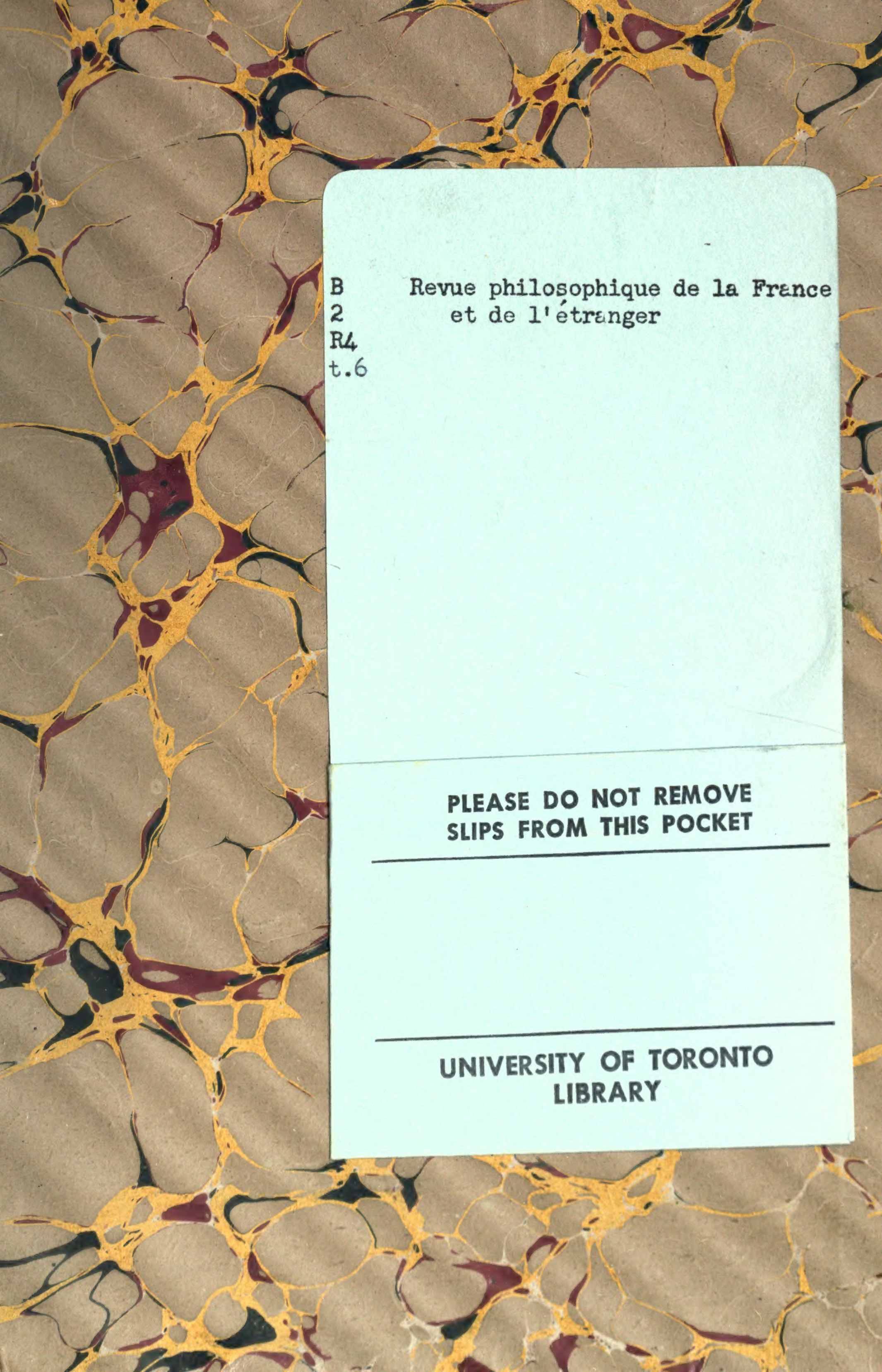
ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD.





B
2
R4
t.6
Revue philosophique de la France
et de l'étranger
PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

